Edgar Morin

Anne Brigitte Kern

TIERRA PATRIA

49)
1

Nueva Vision

Edgar Morin

Anne Brigitte Kern

TIERRA-PATRIA

Edgar Morin
Anne Brigitte Kern

TIERRA-PATRIA

MULTIVERSIDAD MUNDO REAL Edgar Morin
CENTRO DE INFORMACIÓN

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Folio = 1849

Morin, Edgar A.

Tierra-Patria - 1ª ed. 3ª reimp. - Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.
224 p.; 19x13 cm

Traducción de Ricardo Figueira

I.S.B.N. 950-602-294-1

1. Ecologia I. Título
CDD 304.2

Traducción de Ricardo Figueira

Título del original en francés:
Terre-Patrie
© Éditions du Seuil, 1993

Ilustración de tapa: David Jeffrey, *Galaxia-Astros* (The Image Bank)

I.S.B.N. 10: 950-602-294-1
I.S.B.N. 13: 978-950-602-294-5

Toda reproducción total o parcial de esta obra por cualquier sistema –incluyendo el fotocopiado– que no haya sido expresamente autorizada por el editor constituye una infracción a los derechos del autor y será reprimida con penas de hasta seis años de prisión (art. 62 de la ley 11.723 y art. 172 del Código Penal).

D
443
M671c
1993

© 1993 por Ediciones Nueva Visión SAIC. Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, República Argentina. Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723. Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

Hay que recomponer el todo
Marcel Mauss

Precisamos mundiólogos
Ernesto Sábato

Nada humano me es ajeno
Terencio

Prólogo
LA HISTORIA DE LA HISTORIA

Prehistoria e Historia

Por decenas de miles de años, las sociedades "arcaicas" de cazadores-recolectores se expandieron por las tierras. Se volvieron extrañas unas con otras por la distancia, el lenguaje, los ritos, las creencias, las costumbres. Se diferenciaron, abiertas y liberales unas, otras cerradas y coercitivas, unas con autoridad difusa o colectiva, otras con autoridad concentrada. Pero, diversas como hayan sido, constituyeron un tipo fundamental y primario de sociedad de *Homo sapiens*.[1] Por muchas docenas de milenios, esta diáspora de sociedades arcaicas, ignorantes unas de las otras, constituyeron la humanidad.

El desarrollo de las civilizaciones urbanas/rurales ignoró y después destruyó esa humanidad. La expansión de las sociedades históricas rechazó a las sociedades arcaicas a las selvas y desiertos, donde los exploradores y buscadores de la era planetaria los descubrieron para aniquilarlos de inmediato. Hoy, salvo rarísimas excepciones, fueron definitivamente asesinadas, sin que sus asesinos hayan asimilado

[1] Véase E. Morin, *Le Paradigme perdu*, Paris, Editions du Seuil, "Points Essais", 1979, pp. 165-188.

la parte más importante de sus saberes milenarios. La historia, despiadada con las civilizaciones históricas vencidas, fue atroz e inmisericorde con todo lo que fue prehistórico. La prehistoria no se extinguió: fue exterminada. Los fundadores de la cultura y de la sociedad de *Homo sapiens* han sufrido un genocidio definitivo por la propia humanidad, que ha progresado así en el parricidio.

La Historia nace hace unos diez mil años en Mesopotamia, hace cuatro mil años en Egipto, hace dos mil quinientos años en el valle del Indo y en el valle del Huang Po en la China. En una formidable metamorfosis sociológica, las pequeñas sociedades sin agricultura, sin Estado, sin poblaciones y sin ejército dan lugar a ciudades, reinos e imperios de muchas decenas de miles y después de centenares de miles de sujetos, con agricultura, poblaciones, Estado, división del trabajo, clases sociales, guerra, esclavitud y, después, grandes religiones y grandes civilizaciones.

La Historia es el surgimiento, el crecimiento, la multiplicación y la lucha a muerte de los Estados entre ellos; es la conquista, la invasión, la servidumbre; son batallas, ruinas, golpes de Estado y conspiraciones; es el despliegue del poder y de la fuerza, es la desmesura del poder; es el reino terrorífico de los grandes dioses sedientos de sangre; es la servidumbre de las masa y la masacre de la masa; es la edificación de palacios, templos, pirámides grandiosas; es el desarrollo de las técnicas y de las artes; es la aparición y el desarrollo de la escritura;[2] es el comercio de las mercaderías por mar y por tierra; es también, aquí y allá, un mensaje de piedad y de compasión, aquí y allá, un pensamiento que interroga el misterio del mundo.

[2] Hacia el 3000 AC, escritura jeroglífica en Egipto, pictogramas en Mesopotamia. Entre 1500 y 1400 AC, escritura ideográfica en China, escritura lineal B en Creta y en Grecia, escritura cuneiforme hitita en Anatolia. Hacia el 1100 AC los fenicios elaboran la escritura alfabética.

La Historia es estruendo y furor, pero, a la vez, la constitución de grandes civilizaciones que se suponen inmortales y serán, todas, mortales. Eso sucedió con el Egipto faraónico, con Asiria, con Babilonia, con el imperio minoico, con los drávidas, con los etruscos, con los olmecas, con Atenas, con los persas, con Roma, con los mayas, con los toltecas, con los zapotecas, con Bizancio, con Angkor, con los aztecas, con los incas, con los Sasánidas, con los otomanos, con los Habsburgo, con el Tercer Reich, con la URSS... Mientras que el imperio romano no duró más que algunos siglos, sólo persistieron por milenios, a pesar de las invasiones y los cambios de dinastía, dos focos estables de civilización, el Indio y, especialmente, el Chino.

La historia tradicional nos ha contado el estruendo y el furor de las batallas, los golpes de Estado, las ambiciones demenciales. Se colocó en la cresta de olas y torbellinos, allí donde la "nueva historia" no vio más que la espuma de los acontecimientos. Esta nueva historia, hoy bastante envejecida, creyó descubrir la verdad del devenir en el determinismo económico-social. Después empezó a hacerse etnográfica, polidimensional. Hoy el acontecimiento y el azar, que irrumpieron por todas partes en las ciencias físicas y biológicas, vuelven a las ciencias históricas. Ya no es la espuma: son los saltos, los rápidos, los cambios de curso del torrente histórico.

Fáctica, económico-social, etnográfica y quizá ya polidimensional, la historia de los historiadores tiene que tornarse también antropológica. La antropología histórica debería considerar los órdenes, desórdenes y organizaciones que se oponen, se combinan, se mezclan en el curso de los tiempos históricos en correlación con las potencias de orden-desorden-organización propias del espíritu/cerebro del *Homo sapiens-demens*. Debería considerar las diferentes formas de organización social que aparecieron en el tiempo histórico, desde el Egipto faraónico y la Atenas de Pericles hasta las

democracias y los totalitarismos contemporáneos como emergencias de virtualidades antroposociales. Debería considerar las guerras, las masacres, la esclavitud, el asesinato, la tortura, los fanatismos tanto como la fe, sus arranques sublimes y la filosofía como actualizaciones de virtualidades antropológicas. Consideraría a las individualidades –de Akhenaton, Pericles y Alejandro de Macedonia a Napoleón, Stalin, Hitler y de Gaulle– como la concreción, la actualización de las potencialidades del *Homo sapiens-demens*.

Precisaríamos una historia multidimensional y antropológica, que incluyera sus ingredientes de estruendo y furor, de desorden y de muerte. La historia de los historiadores está antropológicamente atrasada frente a los trágicos griegos, los isabelinos, singularmente Shakespeare, que mostraron que las tragedias de la Historia eran las tragedias de la pasión, de la desmesura, de la ceguera humanas.

Grandeza, horror. Sublimidades, atrocidades. Esplendores, miserias. Las realidades ambivalentes y complejas de la "naturaleza humana"[3] se expresan de modo fabuloso en la Historia, cuya aventura continúa, se despliega, se exaspera en la era planetaria en la que nos encontramos. Hoy, el destino de la humanidad nos plantea con extrema insistencia la pregunta clave: ¿podemos salir de esta Historia? ¿Esta aventura es nuestro único destino?

Las grandes Historias

A partir de lo que se llama la Antigüedad, y por cinco mil años, la Historia se despliega, se desencadena sobre varios continentes. Pero, todavía en el siglo XIV de nuestra era no ha llegado a ser planetaria. Se trata de Historias diversas,

[3] Sobre la noción de "naturaleza humana" véase *Le Paradigme perdu*, ob. cit., pp. 148-164.

muchas de las cuales no tienen ninguna comunicación entre ellas. Sin embargo, las grandes civilizaciones, en su expansión guerrera o navegante, comienzan a descubrir la Tierra. Hay formidables movimientos de conquista del mundo, grandiosos pero efímeros, marcados por los nombres de Alejandro, Gengis Khan, Tamerlan... Hay grandes aventuras marítimas hacia lo desconocido del fin del mundo, como la de los vikingos, que ya habían llegado a América, pero sin saberlo, y quizá la de los amerindios, que habrían llegado a las costas de Europa, también ellos ignorantes de lo que habían descubierto... Y hay otros movimientos, los de las religiones universales, que se dirigen a todos los hombres y se despliegan de la India al Extremo Oriente (budismo), de Asia menor al Occidente (cristianismo), de Arabia al este, el oeste y el sur (islamismo). Pero los grandes dioses todavía son muy provincianos e ignorantes del mundo, de la Tierra y del hombre cuya creación se les atribuye.

En el curso de la Edad Media occidental, y aunque sus Historias no se comuniquen, aunque sus civilizaciones permanezcan herméticas unas frente a las otras, frutas, legumbres, animales domésticos son transportados y aclimatados de Oriente a Occidente, de Asia a Europa, lo mismo que la seda, las piedras preciosas, las especias. La cereza parte del mar Caspio hacia el Japón y Europa. El durazno va de China a Persia y de Persia a Occidente. La gallina vuela de la India a toda Eurasia. El atelaje de tiro, el uso de la pólvora, la brújula, el papel, la imprenta, llegan de China a Europa y proporcionan los conocimientos e instrumentos necesarios para su surgimiento y, en particular, para el descubrimiento de América. Las civilizaciones árabes inscriben el cero indio en Occidente. Antes de los tiempos modernos, los navegantes chinos, fenicios, griegos, árabes y vikingos descubren grandes espacios de lo que todavía no saben que es un planeta, y cartografían ingenuamente el fragmento que conocen como si fuera la totalidad del mundo. El Occidente

europeo, ese pequeño extremo de Eurasia, recibió del vasto Extremo Oriente, a lo largo de su prolongada Edad Media, las técnicas que le van a permitir reunir los medios para descubrir y examinar América.

De este modo una fermentación múltiple, en distintos puntos del globo, prepara, anuncia y produce los instrumentos y las ideas de lo que va a ser la era planetaria. Y en el momento en que el imperio otomano, después de conquistar Bizancio y de alcanzar los muros de Viena, amenaza el corazón de Europa, su Extremo Occidente se lanza a los mares y va a abrir la era planetaria.

1
LA ERA PLANETARIA

La revolución planetaria

A fines del siglo XV europeo, La China de los Ming y la India mongola eran las civilizaciones más importantes del globo. El islam, que continúa su expansión en Asia y en Africa, es la religión de la tierra más difundida. El imperio otomano, que desde Asia se ha desplegado sobre Europa oriental, aniquilado Bizancio y amenazado Viena, se ha transformado en la mayor potencia de Europa. El imperio inca y el imperio azteca reinan en las Américas y tanto Tenochtitlán como Cuzco superan en población, monumentos y esplendor a Madrid, Lisboa, París y Londres, capitales de pequeñas naciones jóvenes del oeste europeo.

Sin embargo, a partir de 1492, son esas naciones pequeñas y jóvenes las que van a lanzarse a la conquista del globo y, a través de la aventura, la guerra y la muerte, darán lugar a la era planetaria.

Después de Cristóbal Colón, Américo Vespucio reconoció el continente que llevaría su nombre. Casi a la vez (1498), Vasco da Gama encuentra la ruta oriental a las Indias bordeando Africa. En 1521 la vuelta al mundo de Magallanes experimenta la redondez de la Tierra. En 1521 y en 1532,

cambios Europa/Asia/América se multiplican y, en Europa, los productos exóticos de lujo, como café, chocolate, azúcar y tabaco se vuelven de consumo cotidiano.

Europa vive un desarrollo acelerado. Los intercambios se intensifican en ella. Los Estados nacionales construyen rutas y canales. Los países ribereños del Báltico envían maderas, granos y arenques que los países mediterráneos cambian por vinos y aceites. Irlanda y Bretaña venden carnes y mantecas saladas a las provincias interiores. España, Alemania e Inglaterra desarrollan la ganadería ovina y el comercio de lanas. La agricultura se transforma, las leguminosas (guisantes y trébol) fertilizan los suelos pobres.

Las ciudades, el capitalismo, el Estado-nación y después la industria y la técnica alcanzan una magnitud que no conoció ninguna otra civilización. Por medio de las guerras que se desarrollan no sólo en el teatro europeo sino también en América y en Asia, España, Portugal, Francia, los Países Bajos y, sobre todo a partir del siglo XVIII, Inglaterra, desarrollan un formidable poder económico, marítimo y militar que va a cubrir el globo.

La occidentalización del mundo comienza tanto por la inmigración de europeos a América y a Australia como por la implantación de la civilización europea, de sus armas, de sus técnicas, de sus concepciones en todas sus factorías, avanzadas y zonas de penetración.

La era planetaria se abre y se desarrolla en y por la violencia, la destrucción, la esclavitud, la explotación feroz de América y del Africa. Es la edad de hierro planetaria, en la que aún nos encontramos.

La occidentalización del mundo

En el siglo XIX, la edad de hierro planetaria está marcada por el formidable desarrollo del imperialismo europeo, en primer lugar británico, que le asegura el dominio del mundo, aunque los Estados Unidos de América y después las nuevas naciones de América latina ya se hubieran emancipado, si bien justamente sobre el modelo y según las normas y concepciones de Europa occidental. De este modo, con el colonialismo y la emancipación de las colonias de poblamiento, la occidentalización del mundo marca la nueva fase de la era planetaria.

En las últimas décadas del siglo, aunque ya comprometidas en una carrera armamentista desenfrenada, Francia, Alemania, Inglaterra y Rusia no se enfrentan todavía directamente entre ellas en sus territorios metropolitanos. Dueñas del dominio técnico y militar absoluto en relación con el resto del mundo, prefieren lanzarse sobre el propio mundo, que se dividen a golpes de garfios.

A principios del siglo XX, Gran Bretaña controla las rutas marítimas del globo y reina en las de la India, Ceylán, Singapur, Hong Kong, muchas islas de las Indias occidentales y de la Polinesia, Nigeria, Rhodesia, Kenya, Uganda, Egipto, Sudán, Malta, Gibraltar, es decir, un quinto de la superficie de la Tierra. Bajo su corona se hallan 428 millones de sujetos, un cuarto de la población mundial. Los Países Bajos poseen Malasia, Java, Borneo. Francia ocupa Argelia, Túnez, Marruecos, Indochina y gran parte del Africa negra. El imperio ruso se extiende en Asia hasta el Pacífico, englobando poblaciones turcas y mongoles. Alemania se ha construido un imperio de dos millones y medio de kilómetros cuadrados, poblado por catorce millones de hombres en el sudoeste de Africa, en Togo, Camerún, Tanganika y en las islas del Pacífico. Italia se ha adueñado de Somalía, Trípoli y Eritrea. Bélgica se apropió del Congo, Portugal se instaló en Angola y Mozambique. China se ha dejado arrebatar por los europeos concesiones territoriales en sus grandes puertos y prácticamente el control de todo su litoral, de Cantón a Tientsin, y ha debido conceder instalaciones ferroviarias, ventajas comerciales y facilidades financieras. Sólo Japón resistió al empuje y, adoptando sus métodos, sus técnicas y

sus armas, infligió al hombre blanco su primera y humillante derrota en Port Arthur en enero de 1905. Por eso mismo contribuyó a la mundialización de la civilización occidental.

La apertura de los canales de Suez y Panamá hizo saltar los tapones entre el Mediterráneo y los mares de Asia, entre el Atlántico y el Pacífico. Las líneas férreas Orient-Express, Transamérica y Transiberiano unen los continentes de un extremo al otro.

La pujanza económica, el desarrollo de las comunicaciones, la inclusión de los continentes subyugados en el mercado mundial determinan formidables movimientos de población, amplificados por el crecimiento demográfico[1] generalizado. Los campos van a poblar las ciudades industriales; los miserables y los perseguidos de Europa se van a las Américas, los osados y los aventureros parten hacia las colonias. En la segunda mitad del siglo XIX, nueve millones y medio de anglosajones, cinco millones de alemanes, cinco millones de italianos, un millón de escandinavos, de españoles y de balcánicos atravesaron el Atlántico hacia las dos Américas. También en Asia hay flujos migratorios y los chinos se instalan como comerciantes en Siam, en Java y en la península malasia, se embarcan hacia California, la Columbia británica, Nueva Gales del Sur y Polinesia, mientras que los indios se fijan en Natal y en Africa oriental.

Insensiblemente, la economía se ha vuelto mundial. Entre 1863 y 1873 el comercio multinacional, cuya capital es Londres, se transforma en un sistema unificado luego de la adopción del patrón oro para las monedas de los principales Estados europeos. La mundialidad del mercado es una mundialidad de concurrencias y de conflictos. Está vinculada con el despliegue mundial del capitalismo y de la técnica, con la mundialización de los conflictos entre los imperialismos, con la mundialización de la política, con la difusión mundial del modelo del Estado-nación, forjado en Europa, y que se va a transformar en un instrumento de liberación frente a los dominadores europeos, en un modo de salvaguardar las identidades amenazadas por la modernidad occidental, a la vez que en un medio para apropiarse de las armas y de los medios de esa modernidad. Los múltiples procesos de mundialización (demográficos, económicos, técnicos, ideológicos, etc.) se interfieren y son tumultuosos y conflictivos.

[1] En un siglo, Europa pasa de 190 a 423 millones de habitantes y el globo de 900 a 1.600 millones.

La mundialización de las ideas

La mundialización se opera también en el dominio de las ideas. Las religiones universalistas ya se abrían desde sus mismos inicios a todos los hombres de la Tierra. Desde los inicios de la era planetaria, los temas del "buen salvaje" y del "hombre natural" fueron antídotos, es cierto que muy débiles, a la arrogancia y el desprecio de los bárbaros civilizados. En el siglo XVIII, el humanismo de las Luces otorga a todo ser humano un espíritu apto para la razón y le confiere una igualdad de derechos. Al generalizarse, las ideas de la Revolución Francesa internacionalizan los principios de los derechos del hombre y del derecho de los pueblos. En el siglo XIX la teoría evolucionista de Darwin hace a todos los humanos descendientes de un mismo primate, y las ciencias biológicas van a reconocer la unidad de la especie humana. Pero a esas corrientes universalistas se oponen contracorrientes. Si se reconoce la unidad de la especie humana, se tiende a la vez a compartimentarla en razas jerarquizadas en superiores e inferiores. Si se reconoce el derecho de los pueblos, a la vez algunas naciones se creen superiores y se dan por misión guiar o dominar a toda la humanidad. Si todos los humanos sufren las mismas necesidades y pasio-

nes primarias, a la vez los teóricos de las singularidades culturales insistirán sobre sus diferencias irreductibles. Si el hombre es en todas partes potencialmente *Homo sapiens*, el occidentecentrismo niega a la vez la condición de hombre plenamente adulto y razonable al "retrasado" y la antropología europea ve en los arcaicos no ya "buenos salvajes" sino "primitivos" infantiles.

Todo eso no impide que, a mediados del siglo XIX, surja plenamente la idea de humanidad, especie de ser colectivo que aspira a realizarse reuniendo sus fragmentos separados. Auguste Comte hace de la humanidad la matriz de todo ser humano. La música de Beethoven, el pensamiento de Marx, el mensaje de Hugo y de Tolstoi se dirigen a toda la humanidad. El progreso parece ser la gran ley de la evolución y de la historia humanas. Ese progreso está garantizado por los desarrollos de la ciencia y de la razón, una y otra universales en su principio. De este modo toma forma la gran promesa del progreso universal que el socialismo va a hacer suya y a la que va a dar vida.

El socialismo se proclama internacionalista en su principio y la Internacional se da como misión la unión del género humano. Se crea una Primera Internacional que aborta, luego una poderosa Segunda Internacional, que asocia a los partidos socialistas, que preparan la revolución mundial y están firmemente decididos a impedir toda guerra.

La era planetaria es también la aspiración, en esos inicios del siglo XX, a la unidad pacífica y fraterna de la humanidad.

La mundialización por la guerra

Sin embargo, cada vez más tumultuoso y conflictivo, el proceso de mundialización toma otro camino. La guerra de

1914-1918 es el primer gran denominador común que une a la humanidad. Pero la une en la muerte.

En Sarajevo, una ráfaga serbia mata al heredero de los Habsburgo. El atentado se sitúa en una zona fractal en la que interfieren nacionalismos locales e imperialismos mundiales. La lenta descomposición del imperio otomano liberó virulencias nacionalistas y atizó, al mismo tiempo, la codicia de austrohúngaros, alemanes, ingleses y franceses. El disparo de Sarajevo, en una Bosnia Herzegovina poblada por serbios, croatas y musulmanes bajo el dominio de los Habsburgo, desencadena el ultimátum austríaco a Serbia, que desencadena la movilización de Rusia, la cual desencadena la movilización de Alemania, que desencadena la movilización de Francia; Alemania toma la delantera conquistando Bélgica y comprometiendo a todas las demás potencias en la guerra.

Es así que un atentado local en un rincón perdido de los Balcanes determinó una reacción explosiva en cadena que, adueñándose de toda Europa, incluye también a sus colonias de Asia y Africa, Japón, los Estados Unidos y México. Mientras la guerra se despliega en todos los océanos, canadienses, estadounidenses, australianos, senegaleses, argelinos, marroquíes y annamitas combaten en el frente europeo bajo las banderas aliadas.

Así, es el retorno centrípeto de los imperialismos europeos rivales el que determina la guerra mundial. Son las interacciones entre los grandes imperialismos y los pequeños nacionalismos las que la desencadenan y los nacionalismos exacerbados los que la nutren. Son las intersolidaridades e interrivalidades en cadena las que atraen a la guerra al resto del mundo. La guerra se vuelve total y moviliza militar, económica y psicológicamente a la población, devastando los campos, destruyendo las ciudades, bombardeando las poblaciones civiles. El compromiso total de las naciones, los progresos de las armas automáticas y de la artillería, la introducción de máquinas mecanizadas y de la aviación y, en todos los mares, de la guerra submarina, dan lugar a la pri-

mera guerra de destrucción masiva, en la que el planeta pierde ocho millones de hombres.

Se desencadena un verdadero ciclón histórico que, en su torbellino arrasador, une intereses imperialistas, delirios nacionalistas y todas las fuerzas técnicas e ideológicas desencadenadas en y por la edad de hierro planetaria. Sería simplista preguntarse si la explicación de la guerra es marxista (rivalidades de los imperialismos) o shakespeariana (el desencadenamiento del estruendo y el furor, el delirio de la voluntad de poder), porque la guerra es el producto histórico monstruoso de la copulación furiosa de Marx y Shakespeare.

Así, Europa, cima del mundo, se hunde en el abismo. Su decadencia abre una fase nueva de la era planetaria.

La tormenta no se detiene en 1918, pues, ya en 1917, se origina un nuevo ciclón, a partir del primero. Aparentemente es la revancha del internacionalismo, aplastado en 1914, que se aprovecha del derrumbe del zarismo ruso para crear, según las intenciones orgullosamente proclamadas por Lenin, el primer foco de la revolución mundial. Pero la revolución fracasa en Alemania, no toma cuerpo en Inglaterra ni en Francia ni en el resto del mundo, sino fugitivamente en Hungría. A la revolución internacionalista de Petrogrado y Moscú responde, vencida Alemania, una intervención internacional de las potencias. Guerra civil, intervención extranjera, ruina, hambres. El Estado bolchevique, exánime, conserva los territorios del imperio zarista después de que la guerra y el hambre matan a trece millones de hombres; establece un régimen con finalidades comunistas sobre un sexto del globo. Pero, en su victoria, hace aparecer una forma política nueva y monstruosa, nacida del avasallamiento del Estado moderno por un partido hipercentralizado, y cuya difusión será planetaria: el totalitarismo.

Como reacción al comunismo, recuperarán su virulencia los nacionalismos y, en la Italia frustrada, en situación prerrevolucionaria, aparece el fascismo, segundo totalitarismo, idéntico al comunismo en su sistema de partido único

y antagonista en su ideología nacionalista. Por su parte, la URSS se verá progresiva y disimuladamente penetrada desde su interior por el nacionalismo y el imperialismo.

Las convulsiones planetarias, comenzadas en 1914 y actualizadas en 1917, no cesarán: se activarán en cadena unas a las otras.

La economía mundial se ve agitada por sobresaltos a principio de los años 20 hasta que, en medio de una prosperidad reencontrada, la gran crisis de 1929 revela en el desastre la solidaridad económica planetaria: un crac en Wall Street propaga la depresión económica a todos los continentes. Después de dos años de crisis, una cuarta parte de la mano de obra de los países industrializados se encuentra sin trabajo.

Entonces los efectos de la Primera Guerra Mundial, de la revolución bolchevique y de la crisis mundial van a conjugarse y concentrarse en Alemania, donde la onda de choque originada en Wall Street golpeó en 1931 con extremada brutalidad; las desdichas y angustias de la desocupación y la miseria reavivan el sentimiento de humillación nacional causado por el tratado de Versalles, y el temor al comunismo "apátrida" va a inflamar el deseo de revancha nacionalista y el odio a los judíos, señalados por Hitler como los manipuladores diabólicos de un complot internacional plutócrato-bolchevique. El Partido nacionalsocialista obrero alemán (NSDAP), que en su nombre concentra las virulencias nacionalistas y las aspiraciones socialistas, llega legalmente al poder en 1933 y pronto instala un sistema totalitario de partido único; su ideología de la superioridad de la raza aria despierta el imperialismo pangermanista y empuja a la Alemania nazi a dominar Europa.

Los años treinta son dramáticos. Estallan nuevas tormentas sobre el planeta. El ejército japonés conquista China,

donde comienza una guerra que durará hasta 1945 y se prolongará luego en guerra civil hasta 1949. En todas partes, en medio de la crisis, las embestidas fascistas y las embestidas revolucionarias se topan, provocando motines, combates callejeros y, en España, guerra civil. Salvo en Estados Unidos y en Inglaterra, las democracias revelan su vulnerabilidad. El reinicio de la marcha de la máquina de guerra alemana entraña en todas partes el reinicio de la carrera armamentista, que amortigua la crisis económica –aunque en la mayor parte de los países subsista más de un diez por ciento de desocupados. El comunismo stalinista revela su horror en los procesos de Moscú y el nazismo hitlerista revela el suyo en los campos de concentración, los guetos y el estigma a los judíos, la liquidación física de Rohm y de la SA. Muchos espíritus desorientados por el avance de los peligros, incapaces de creer en una democracia impotente, oscilan entre el fascismo y el stalinismo, sin saber cuál de los dos representa el mal menor. Alemania remilitarizada anexa Austria, hace triunfar sus exigencias sobre los Sudetes y se los apropia, avasalla Checoslovaquia, reclama Danzig, conquista Polonia. La Segunda Guerra Mundial se desencadena en setiembre de 1939.

La Alemania nazi conquista Noruega, Holanda, Bélgica y Francia en 1940; después, flanqueada por la Italia musoliniana, domestica o conquista los otros países europeos (1940-1941), salvo España, Turquía, Portugal, Suiza y, parcialmente, Suecia. La guerra se mundializa con el ataque alemán a la URSS, el ataque japonés a Pearl Harbor (diciembre de 1941), la guerra en Libia y Egipto, la guerra naval en todos los mares, el despliegue de los bombardeos aéreos sobre todas las naciones en conflicto, hasta la destrucción del Tercer Reich en Berlín en mayo de 1945 y el aniquilamiento de las ciudades de Hiroshima y Nagasaki en agosto del mismo año.

De cien millones de hombres y mujeres comprometidos en el conflicto mundial, quince millones de hombres armados fueron muertos y hubo treinta y cinco millones de víctimas

entre los civiles; las dos bombas atómicas estadounidenses lanzadas sobre Hiroshima y Nagasaki produjeron, ellas solas, setenta y dos mil muertos y ochenta mil heridos completando en hipérbole la masacre mundial.

De la esperanza a la espada de Damocles

Con la destrucción del nazismo habían tomado cuerpo esperanzas inmensas en un mundo nuevo de paz y de justicia, olvidando o ignorando que el ejército Rojo no traía la liberación sino otra servidumbre, y que el colonialismo había recomenzado su empresa en Africa y en Asia. La Organización de las Naciones Unidas, instituida por la coalición victoriosa, pronto se encontró paralizada por la rápida cristalización del mundo en dos campos que iban a entrar en conflicto en todos los puntos del globo.

La Guerra Fría comienza en 1947. El planeta se polariza en dos bloques y en todas partes se libra una guerra ideológica sin misericordia. A pesar del equilibrio del terror atómico, el mundo no se halla estabilizado. La bipolarización Este-Oeste, entre 1946 y 1989, no impidió que se produjeran enormes destrucciones, insurrecciones y transformaciones en el planeta. El globo cambia de cara con la dislocación y la liquidación de los imperios coloniales, que a veces se realizan al precio de guerras implacables (las dos guerras de Vietnam, la guerra de Argelia). Surge el Tercer Mundo, formado por naciones nuevas, muchas veces integradas por etnias heterogéneas, donde nacen nuevos problemas (opresión a las minorías, rivalidades religiosas) y donde, salvo en algunos grandes conjuntos federados como la India o Malasia, una balcanización artificial separa territorios complementarios; esas naciones se ven tironeadas entre Este y Oeste, es decir entre dos recetas de desarrollo que, muy

frecuentemente, no aportan soluciones sino dictaduras militares o totalitarias, la corrupción, la explotación, la degradación de las culturas indígenas. En Bandung (abril de 1955) parece diseñarse una "tercera vía" neutralista: guiada por la India, Egipto y Yugoslavia, también ella encuentra dislocación y desgracia.

En esos años, la enorme China, Vietnam y Cuba escapan de la órbita occidental y se unen al "campo socialista". Egipto, Irak, y Siria cambian y vuelven a cambiar de campo. Después de la formación del Estado de Israel, el Medio Oriente se vuelve una zona de fracturas y pestilencias para el mundo entero: aquí la guerra fría se transforma en beligerancia crónica, con estallidos periódicos de verdaderas guerras (guerra del Sinaí en 1956, guerra de los Seis Días en 1967, guerra de Yom Kippur en 1973, Guerra del Líbano en 1975): es en ese Medio Oriente donde se manifiestan los enfrentamientos entre cristianismo, judaísmo e islamismo, entre tradición y modernismo, entre Oriente y Occidente, entre laicidad y religiosidad, a la vez que se concentran enormes conflictos de intereses por la apropiación y control del petróleo.

El enorme bloque comunista unido por "la amistad eterna e infalible" entre la URSS y la China se disocia a partir de 1960: una nueva guerra fría enfrenta a las dos ex repúblicas hermanas, y la URSS de Breznev llega a sentirse tentada de utilizar el arma atómica contra la China de Mao.

Más allá de algunas calmas pasajeras, los antagonismos entre los dos grandes sistemas conservan su virulencia hasta 1985 y se exasperan con la guerra de Afganistán, mientras se intensifican los enfrentamientos laicidad/religión, Oriente/Occidente, Norte/Sur, modernidad/fundamentalismo y se profundiza el abismo ideológico donde se va a desplomar la certidumbre de un futuro mejor.

Entre 1956 y 1970 la esperanza en el mesianismo revolucionario se va a desplazar de la URSS a la China y revivirá con Vietnam y Cuba. Pero, con el deterioro del mito del "socialismo real", comenzado con el informe Jrushev, continuado con la represión a la revolución húngara (1957) y con

la primavera de Praga (1968), el mito del socialismo chino se deteriora a su vez hacia 1975 (el complot de Lin Piao, el asunto de la Banda de los Cuatro) tanto como el mito de Vietnam liberador (dominio de Camboya) y el de Cuba libre. Por último, con el proceso reformador de la perestroika que conduce a la implosión del totalitarismo comunista y a la dislocación de su imperio (1987-1991), se hunde la gran religión de salvación terrestre que había elaborado el siglo XIX para suprimir la explotación del hombre por el hombre, y que el siglo XX había hecho surgir de las pruebas abominables de las dos guerras mundiales para terminar con las guerras, las opresiones y las desdichas de la humanidad.

Los modelos occidentales, la democracia, las leyes del mercado y los principios de la libre empresa triunfan claramente. Pero el derrumbe del totalitarismo del Este no enmascarará por mucho tiempo los problemas de la economía, de la sociedad y de la civilización en el Oeste, no reducirá para nada los problemas del Tercer Mundo, transformado en el Mundo del Sur, ni aportará en absoluto un orden mundial pacífico.

La invasión de Kuwait y la guerra del Golfo (1991-1992) prueban que el Medio Oriente sigue siendo una línea de fractura mundial. La guerra entre armenios y azeríes muestra que esa línea se prolonga hacia el norte, atravesando la ex Unión Soviética, y las presiones islamistas en Africa del norte, en especial en Argelia, prueban que la línea se prolonga hacia el oeste en el Mediterráneo.

Además, desde 1991 se hallan en formación nuevos tornados históricos.

La descomposición del totalitarismo desencadena una triple crisis en todos los países del antiguo imperio soviético. Una crisis política, nacida de la fragilidad e insuficiencia democrática de los nuevos regímenes, corroídos por las burocracias y mafias que mantienen una continuidad con el antiguo sistema, guiados a menudo por ex *aparachiks* brutales transformados en nacionalistas para permanecer en la cresta de la ola. Una crisis económica, producto de la

transición de empobrecimiento, incertidumbre y desorden que amenaza prolongarse, entre un viejo sistema desprestigiado, pero que proporcionaba un mínimo vital y de seguridad, y un nuevo sistema del que todavía no se manifiesta ninguno de los beneficios esperados. Una crisis nacionalista, que cobra virulencia con la erupción de etnocentrismos y particularismos, el retorno de odios muchas veces milenarios resucitados por los problemas de minorías y de fronteras. Esas crisis se estimulan unas a las otras. Los desórdenes y la miseria, unidos a la exasperación nacionalista, favorecen la aparición de nuevas dictaduras, militares o "populistas", y transforman las disociaciones territoriales en conflictos armados, como los de Moldavia, Armenia-Azerbaiján, Georgia o Yugoslavia.

Las convulsiones del poscomunismo aceleran y amplifican un formidable proceso de retorno al pasado, la tradición, la religión, la etnia, nacido, en todo el mundo, de la crisis de futuro[2] y de los sobresaltos de la identidad contra la homogenización. Si bien la defensa de las identidades culturales se muestra como un fenómeno saludable, antihegemónico y antihomogenizante, descentralizador y conductor de autonomía, con la condición de que se integre en un marco asociativo, la dislocación y la desintegración de imperios y naciones poliétnicos, en la desenfrenada carrera de cada etnia por la soberanía estatal absoluta, amenazan hoy el futuro del planeta. En los hechos, en los finales de este siglo y quizá más allá, se ha entablado una lucha mundial multiforme entre las fuerzas de asociación y las fuerzas de disociación, entre las fuerzas de integración y las de desintegración. Su lucha es aleatoria y el futuro se abre sobre esa incertidumbre. Pero lo que es cierto es que la historia mundial ha retomado su marcha escandalosa, corriendo hacia un futuro desconocido y, a la vez, retornando hacia un pasado desaparecido.

Más aún: en 1945 la bomba de Hiroshima hizo entrar a la

[2] Véase el capítulo 3, "La agonía planetaria".

edad de hierro planetaria en una fase de Damocles. El temor al peligro nuclear, amortiguado por un tiempo, se despertó en la última década. Si, por un lado, Estados Unidos y Rusia se ocupan de reducir un stock nuclear capaz de destruir muchas veces la humanidad, por otro, el arma se disemina, se miniaturiza: pronto será propiedad de Estados paranoicos y estará a disposición de dictadores locos y de grupos terroristas. La potencialidad de autodestrucción acompaña de aquí en más la marcha de la humanidad. Otra espada de Damocles apareció con el alerta ecológico de 1970-72; en los años 1980 se toma conciencia de que el desarrollo tecnoindustrial determina degradaciones y contaminaciones múltiples y de que, hoy, la muerte planea en la atmósfera, comprometida por el recalentamiento por el efecto invernadero. Es así que se ha introducido un nuevo tipo de muerte en la esfera de la vida de la que forma parte la humanidad.

La mundialización económica

En un diálogo que se ha vuelto mundial entre las fuerzas de integración y de desintegración culturales, de civilización, psíquicas, sociales y políticas, la propia economía se ha mundializado progresivamente y progresivamente se ha vuelto más y más frágil; es así que la crisis económica surgida en 1973 de una penuria de petróleo ha sufrido diversos avatares sin terminar de desaparecer.

La economía mundial es cada vez más un todo interdependiente: cada una de sus partes se ha vuelto dependiente del todo y, recíprocamente, el todo sufre las perturbaciones y accidentes que afectan las partes.

La caída de los precios del café, por ejemplo, lleva a los campesinos de Colombia a cultivar la coca, que va a alimentar las redes planetarias de transformación y tráfico de la droga, y luego del blanqueo del dinero en bancos de países

como Suiza. En el sentido inverso, una reivindicación de un aumento del cinco por ciento en los salarios en Alemania puede afectar el precio del cacao en la Costa de Marfil, *vía* una disminución del ritmo general de la actividad económica: (a) la reivindicación incita al Banco Central a restringir la liquidez y aumentar las tasas de interés, por temor a la inflación; (b) el Banco de Francia hace lo mismo para evitar la fuga de capitales hacia Alemania, (c) capitales japoneses se instalan en Alemania; (d) cortos de fondos, los Estados Unidos suben las tasas de interés; (e) en todo el mundo el consumo disminuye y por ende lo hace la actividad económica; (f) los países del Tercer Mundo, cuyas tasas de interés se hallan indexadas, deben reembolsar a tasas más elevadas; (hay menos demanda de exportaciones para los países subdesarrollados y el precio de las materias primas disminuye, como el cacao de la Costa de Marfil).

La mundialización económica unifica y divide, iguala y provoca desigualdades. Los desarrollos económicos del mundo occidental y el Este asiático tienden a reducir, en ese caso, las desigualdades, pero la desigualdad aumenta en la escala del globo entre "desarrollados" (donde el veinte por ciento de la población consume el ochenta por ciento de los productos) y subdesarrollados.

El holograma

No sólo cada parte del mundo forma parte del mundo cada vez más, sino que el mundo como todo está cada vez más presente en cada una de sus partes. Esto se verifica no sólo para las naciones y los pueblos, sino también para los individuos. Así como cada punto de un holograma contiene la información del todo del que forma parte, así, de aquí en más, cada individuo recibe o consume informaciones y sustancias de todo el universo.

Así el europeo se despierta cada mañana encendiendo su radio japonesa donde recibe los acontecimientos del mundo: erupciones volcánicas, terremotos, golpes de Estado, conferencias internacionales le llegan mientras toma su té de Ceylán, India o China –a menos que se trate de un café moka de Etiopía o de una variedad de América latina–; se sumerge en un baño espumoso de aceites tahitianos y utiliza un *aftershave* con esencias exóticas, viste su ropa tejida, su slip, su camisa de algodón de Egipto o de la India; usa chaqueta y pantalón de lana australiana manufacturada en Manchester y en Roubaix-Tourcoing, o bien un sacón de cuero proveniente de China sobre unos jeans tipo USA. Su reloj es suizo o japonés. Su anteojos tienen marco de caparazón de tortuga de Galápagos. Su portafolios es de pecarí del Caribe o de reptil africano. En invierno en su mesa puede encontrar fresas y cerezas de la Argentina o Chile, judías verdes frescas de Senegal, aguacates o ananás de Africa, melones de Guadalupe. Tiene, a gusto, rum de Martinica, vodka ruso, tequila mexicano, bourbon estadounidense, malta irlandesa. En su casa puede escuchar una sinfonía alemana dirigida por un director coreano, a menos que se instale frente a su televisor y asista a *La Bohème*, con la negra Barbara Hendricks como Mimí y el español Plácido Domingo como Rodolfo.

En su villa miseria, el africano no se integra a ese circuito planetario de confort, pero se halla en el circuito planetario. En su vida cotidiana sufre los contragolpes del mercado mundial, que afectan los precios del cacao, del azúcar, de las materias primas que produce su país. Fue expulsado de su pueblo por procesos mundiales originados en Occidente, en especial el progreso del monocultivo industrial: de campesino autosuficiente se ha transformado en un habitante de suburbios en busca de un salario; a partir de ahora sus necesidades se traducen en términos monetarios. Aspira al bienestar. Utiliza vajilla de aluminio o de plástico, bebe cerveza o Coca-Cola. Se acuesta sobre planchas recuperadas de espuma de poliestireno y lleva remeras impresas a la

manera estadounidense. Baila con músicas sincréticas en las que los ritmos de su tradición se incorporan a una orquestación proveniente de Estados Unidos, llevando la memoria de lo que sus ancestros esclavizados habían aportado. Ese africano, transformado en objeto del mercado mundial, se ha transformado también en sujeto de un Estado montado sobre el modelo occidental. Así, para bien o para mal, cada uno de nosotros, rico o pobre, lleva en sí, sin saberlo, el planeta entero. La mundialización es a la vez evidente, subconsciente y omnipresente.

Bosquejos de conciencia planetaria

A pesar de todas las regresiones e inconsciencias, en la segunda mitad del siglo XX existe un bosquejo de conciencia planetaria a partir de:

1. La persistencia de una amenaza nuclear global

La amenaza atómica fue y continúa siendo un factor de conciencia planetaria. El gran temor virulento de 1945-1963, anestesiado en la época del equilibrio del terror, renace. Mientras nuevos tiempos de perturbaciones siguen a los antiguos, el arma nuclear resucita la globalidad de una amenaza para la humanidad miniaturizándose y diseminándose en Estados nuevos.

2. La formación de una conciencia ecológica planetaria

El objeto de la ciencia ecológica es cada vez más la biosfera en su conjunto, y eso en función de la multiplicación de las degradaciones y contaminaciones en todos los continentes y, finalmente, a partir de los años 1980, de la detección de una amenaza global sobre la vida del planeta. Así ha habido una toma de conciencia progresiva, que se ha manifestado en Río

en 1992, sobre la necesidad vital para toda la humanidad de salvaguardar la integridad de la Tierra.[3]

3. El ingreso al mundo del Tercer Mundo

La descolonización de los años 1950-1960 hizo aparecer en la primera fila del globo a mil quinientos millones de seres humanos, hasta entonces rechazados por Occidente a los bajos fondos de la historia. Dos tercios del mundo, lo que se llama Tercer Mundo, entraron al mundo. Inspire esa humanidad temor o compasión, sus tragedias, sus carencias, su masa nos llevan sin cesar a relativizar nuestras dificultades eurooccidentales, a mundializar nuestra percepción y nuestra concepción de las cosas humanas. En los hechos, los problemas del Tercer Mundo (población, alimentación, desarrollo) se sienten, cada vez más, como problemas del mundo mismo.

A la vez, y a pesar de todos los enclaustramientos etnocéntricos, la era planetaria lleva a reconocer simultáneamente la unidad del hombre y el interés de las culturas que han diversificado esa unidad. Como consecuencia de la difusión de obras de antropólogos como Lévi-Strauss, Malauri, Clastre, Jaulin, de películas documentales o de filmes como *Los hombres de Aran*, *Sombras blancas*, *Nanuk* o *Dersu Uzala*, la visión occidentalocéntrica, que consideraba como retrasados a los seres humanos de sociedades no occidentales, o como infantiles a los de las sociedades arcaicas, hizo lugar lentamente a una percepción más abierta que descubre su sagacidad y su *savoir-faire*, así como la riqueza y la diversidad sorprendentes de las culturas del mundo.

4. El desarrollo de la mundialización de la civilización

Esto ocurre, para bien o para mal: para mal, entraña destrucciones culturales irremediables, homogeniza y es-

[3] Sobre el problema ecológico planetario, véase el capítulo 3, "La agonía planetaria".

tandariza las costumbres, los usos, el consumo, el alimento (*fast-food*), el viaje, el turismo; pero esa mundialización opera también para bien, porque proporciona usos, costumbres, géneros de vida comunes a través de las fronteras nacionales, étnicas y religiosas y hace saltar algunas barreras de incomprensión entre individuos o pueblos. Desarrolla vastos sectores de laicización y de racionalidad donde ya no intervienen prohibiciones y maldiciones religiosas. Las comunicaciones se multiplican entre los adolescentes, que asumen las mismas aspiraciones, la misma cultura cosmopolita, los mismos códigos. Por su parte, ingenieros, científicos y hombres de negocios circulan en redes internacionales de relaciones, coloquios, congresos, seminarios. Pero también hay que decir que las contracorrientes que sacralizan la nación y la etnia restablecen las clausuras y los rechazos. Aquí también el mismo proceso importa una ambivalencia profunda.

5. El desarrollo de una mundialización de la cultura

Mientras que la noción de civilización cubre esencialmente todo lo que es universalizable –técnicas, objetos utilitarios, *savoir-faire,* modas y géneros de vida basados en el uso y el consumo de esas técnicas y objetos–, la noción de cultura abarca todo lo que es singular, original, propio de una etnia, de una nación. Sin embargo, los contenidos de esas dos nociones pueden trasvasarse parcialmente uno al otro. En otro lugar[4] señalé que la ciencia, la técnica, la racionalidad y la laicidad fueron productos históricos singulares de la cultura occidental antes de llegar a ser elementos de civilización universalizados. Posteriormente la difusión de esa civilización, generalizando nuevos modos de vida y de pensamiento, crea una cultura cosmopolita, cultura de la era planetaria.

[4] E. Morin, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 101-158.

El devenir cultural es un proceso ambivalente con dos aspectos antagónicos: (1) homogenización, degradación, pérdida de diversidades; (2) encuentros, nuevas síntesis, nuevas diversidades.

Cuando se trata de arte, música, literatura, pensamiento, la mundialización cultural no es homogenizante. Se constituyen grandes ondas trasnacionales, pero que favorecen la expresión de las originalidades nacionales en su seno. Eso pasó en Europa con el clasicismo, las Luces, el romanticismo, el realismo, el surrealismo. Las traducciones de una a otra lengua de novelas, ensayos, libros filosóficos, permitieron a cada país acceder a las obras de otros países y nutrirse de cultura europea alimentándola con las propias obras. El siglo XX vive la mundialización de ese proceso cultural. Las traducciones se multiplican. Las novelas japonesas, latinoamericanas o africanas se publican en las grandes lenguas europeas, y las novelas europeas se publican en Asia y en las Américas. Claro está que esa nueva cultura mundial, que recoge los aportes originales de múltiples culturas, todavía se halla acantonada en esferas reducidas de cada nación; con todo, su desarrollo es un rasgo característico de la segunda parte del siglo XX.

Paralelamente, las culturas orientales suscitan en Occidente curiosidades e interrogantes diversos. Occidente ya había traducido el *Avesta* y las *Upanishadas* en el siglo XVIII, Confucio y Lao-Tse, en el siglo XIX, pero los mensajes del Asia permanecían como objetos de estudios eruditos. Sólo en el siglo XX las filosofías y místicas del Islam, los textos sagrados de la India, el pensamiento del Tao y el del budismo se tornan fuentes vivas para el alma occidental atraída/encadenada en el mundo del activismo, del productivismo, de la eficacia, de la diversión. Surge entonces una demanda que cubren las formas vulgarizadas y comercializadas del yoga y del zen, que prometen la armonía del cuerpo y la paz del alma.

6. La formación de un folklore planetario

A lo largo de este siglo, los medios produjeron, difundieron y mezclaron un folklore mundial a partir de temas originales tomados de diferentes culturas, respetados o sincretizados. Todo comenzó en los años 1920 en el cine; en sus inicios "diversión de ilotas", según la expresión del académico Georges Duhamel, que expresaba el desprecio de la casta intelectual y universitaria, el cine se transformó en arte a la vez que en industria, en una paradoja ininteligible por mucho tiempo para la alta inteligencia, y, después de un tiempo de purgatorio, fue reconocido como el séptimo arte. La formidable "fábrica de sueños" de Hollywood creó y propagó un nuevo folklore mundial con el *western*, el cine "negro", el *thriller*, la comedia musical, el dibujo animado de Walt Disney a Tex Avery. Las naciones occidentales y luego las orientales produjeron su cine. Es cierto que en muchos filmes hay más fabricación que creación, pero lo maravilloso es que el arte del cine floreció en todas partes, en todos los continentes y que, con el recurso del doblaje y la difusión de aparatos de televisión, se volvió un arte mundializado, preservando sin embargo las originalidades de los artistas y de las culturas. Incluso se puede señalar que en las coproducciones que reúnen realizadores, actores y artistas de diferentes nacionalidades, como se hace tanto hoy en día, desde el *Gatopardo* de Visconti a *Ran* de Kurosawa, a través del cosmopolitismo de su producción alcanzan una autenticidad estética que se perdió en los folklores regionales empobrecidos...

Integraciones y encuentros constituyen y enriquecen un folklore planetario, que ha desparramado por el mundo el jazz, ramificado en diversos estilos a partir de Nueva Orleans, el tango, nacido en el barrio portuario de Buenos Aires, el mambo cubano, el vals vienés, el rock estadounidense, que ha producido variedades diferenciadas en el mundo entero. Ha integrado la cítara india de Ravi Shankar, el flamenco andaluz, la melopea árabe de Um Kalsum, el

huayno de los Andes; suscitó los sincretismos de la salsa, del rai, del flamenco-rock.

El desarrollo de la mundialización cultural es evidentemente inseparable del desarrollo mundial de redes mediáticas y de la difusión mundial de modos de reproducción (cassettes, discos compactos, videos).

7. La teleparticipación planetaria

Las guerras de Asia eran totalmente ignoradas en Europa hasta principios del siglo XX: la invasión a China por parte de Japón en 1931 fue demasiado periférica y lejana y conocida sólo por algunas imágenes transmitidas tardíamente en los noticieros cinematográficos. La guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-1935) tuvo lugar en otro planeta. Sólo después de 1950 la guerra de Corea, la de Vietnam y (con la generalización de la televisión) las de Medio Oriente se han vuelto cercanas.

Desde entonces el mundo llega cotidianamente a los hogares, a la hora de la comida, con imágenes de inundaciones, ciclones, coladas de lava o de lodo, hambrunas, matanzas, revoluciones de palacio, atentados, juegos y campeonatos mundiales e internacionales. No hay ningún hecho, ningún acontecimiento, ninguna catástrofe que no sean captados por una cámara y enviados a todos los horizontes en centenares de millones de instantáneas. El mundo vio en directo el asesinato del presidente Kennedy en Dallas en 1963, después el asesinato de su presunto asesino, la llegada de Sadat a Jerusalén y después su asesinato en 1981, el atentado contra el papa en San Pedro en Roma, el asesinato de Indira Gandhi, el de su hijo Rhajiv que la había sucedido, a Boris Yeltsin treparse a un blindado para desafiar a los golpistas de Moscú, el descenso del avión de Mijail Gorbachov luego de su secuestro, el asesinato de Mohamed Budiaf en la casa de la cultura de Anaba. Desde 1991 la CNN barre cotidianamente con su mirada-cámara todos los acontecimientos de todos los puntos del mundo: nos instaló en

Bagdad durante los bombardeos estadounidenses, en Tel-Aviv durante la intercepción de los Scud por los Patriot, nos ubicó en el cortejo de investidura de Bill Clinton.

Extraña mundialización: como espectadores consumimos las tragedias, hecatombes y horrores de este mundo, pero, también, participamos en la vida de los otros y nos emocionamos con las desdichas de los otros. Quizá sea el tiempo de que a partir de una información brote la emoción humana y uno vaya a llevar ropa y su óbolo a las oficinas internacionales de socorro y a las misiones humanitarias.

Es cierto que a principios de siglo se hacían ventas de caridad o colectas filantrópicas para alimentar a los "chinitos". Pero las desdichas del mundo no llegaban ni a los ojos ni a los oídos occidentales. Después, por mucho tiempo, la guerra ideológica provocó ceguera y sordera frente a las torturas cometidas al servicio de la buena causa. La brecha en el muro de insensibilidad se abrió entre 1969 y 1970 con la intervención en Biafra de médicos sin fronteras ideológicas. Hoy hay interés, se compadecen las miserias de los otros porque se las ve (pero solamente cuando se las ve)[5] entonces ayuda médica y alimentaria se encamina hacia los lejanos lugares de sufrimiento.

De este modo se ha constituido la teleparticipación planetaria: las catástrofes que golpean en nuestras antípodas provocan olas de compasión fugitivas y el sentimiento de pertenencia a la misma comunidad de destino, la del planeta Tierra. Nos sentimos planetarios por los telenoticieros.

Así existe la "aldea global" de McLuhan: unida y dividida como una aldea, atravesada de incomprensiones y de enemistades como una aldea.

[5] Es así como las hecatombes de los campos nazis no fueron reconocidas sino con la llegada a esos lugares de las tropas aliadas, los millones de muertos del Gulag fueron ignorados por décadas, los horrores de la revolución cultural china quedaron muertos; y, hoy como mañana, hay y habrá zonas de sufrimiento y de terror escondidas o ignoradas porque no se ha colocado allí una cámara de televisión.

8. La Tierra vista desde la Tierra

El planeta Tierra se reveló recientemente a los ojos de los terrícolas. Después del primer Sputnik de 1957 y del primer vuelo circunterrestre del Magallanes espacial Gagarín, gran parte de la humanidad pudo contemplar en las pantallas de televisión, en 1969, la Tierra vista desde la Luna. Desde entonces esa presencia planetaria, diseminada y multiplicada en diarios, posters y remeras, encontró su morada en cada uno.

A pesar de las fijaciones particularistas, locales, etnocéntricas, a pesar de la incapacidad para contextualizar los problemas (que no proviene sólo de campesinos aislados sino también de tecnócratas abstractos), a pesar de las percepciones parcelarias, de las visiones unilaterales y de las focalizaciones arbitrarias, el sentimiento de que hay una entidad planetaria a la que pertenecemos y de que hay problemas propiamente mundiales se vuelve concreto, y lleva en él una tendencia a la conciencia planetaria. De esa forma, de modo todavía intermitente pero múltiple, la *global mind* se desarrolla.

El surgimiento de la humanidad

Al viejo sustrato bioantropológico que constituye la unidad de la especie humana se agrega de aquí en más un tejido de comunicaciones, de civilización, cultural, económico, tecnológico, intelectual e ideológico. La especie humana se nos aparece en adelante como humanidad. En lo sucesivo la humanidad y el planeta pueden revelarse en su unidad, no sólo física y biosférica, sino también histórica: la de la era planetaria.

Migraciones y mestizajes, productores de nuevas sociedades poliétnicas, policulturales, parecen anunciar la patria común para todos los humanos. Sin embargo, en las formidables mezclas de población hay todavía más yuxtaposición y jerarquización que verdadera integración; en el encuentro de culturas la incomprensión prevalece todavía sobre la comprensión; por medio de las ósmosis, las fuerzas de rechazo siguen siendo muy fuertes. La mundialidad crece, pero el mundialismo apenas se levanta.

La humanidad comunicante sigue siendo una humanidad en *patchwork*. La balcanización se agrava paralelamente con la mundialización (véase el capítulo 3). Hay embriones de acción y de pensamiento planetarios, pero con enormes retrasos y parálisis por efecto de localismos y provincialismos. La unidad intersolidaria del planeta no ha llegado a ser una unidad de sociedad (de naciones) y, aunque de aquí en más haya una comunidad de destino, todavía no hay conciencia común de ese *Schicksalgemeinschaft*.

Por el contrario: tal como en la primera parte del siglo XX la interdependencia planetaria se manifestó en dos guerras mundiales, en este fin de milenio los progresos de la planetarización se manifiestan en convulsiones agónicas.

2
LA CEDULA DE IDENTIDAD TERRESTRE

Las ideas que, sobre la naturaleza del universo, sobre la naturaleza de la Tierra, sobre la naturaleza de la vida y sobre la naturaleza misma del hombre, parecían más indudables, se han desmoronado en los años 1950-1970 a partir de los progresos concomitantes de la astrofísica, las ciencias de la Tierra, la biología y la paleontología. Esos progresos revolucionarios permiten la emergencia de una nueva conciencia planetaria.

De un cosmos a otro

Por milenios, el mundo tenía como centro una Tierra real, alrededor de la cual el Sol y los planetas cumplían su ronda obediente. Ese mundo había sido observado por los astrónomos de la Antigüedad y confirmado por el sistema de Tolomeo, cuya validez perdurará hasta los inicios de los tiempos modernos.

Después, con Copérnico, Kepler y Galileo, la Tierra ya no fue el centro del universo y se transformó en un planeta redondo que giraba alrededor del Sol, lo mismo que otros planetas. Pero el Sol quedó en el centro de todas las cosas. Hasta fines del siglo XVIII el universo continuó obedeciendo

un orden impecable, que daba testimonio de la perfección de su creador divino. Newton había establecido las leyes que aseguraban el ballet de los cuerpos de la armoniosa mecánica celeste. A principios del siglo XIX, Laplace descartó el Dios Creador de un universo autosuficiente y que se había vuelto una máquina perfecta para siempre. Y, hasta fines del siglo XX, el universo permaneció impecablemente estático. Aun cuando Einstein le retiró todo centro privilegiado, conservó su carácter increado, autosuficiente, perpetuado hasta el infinito.

Fue sólo en 1923 cuando la astronomía descubrió la existencia de otras galaxias, que pronto se contaron por millones y, desde entonces, marginaron la nuestra; en 1929, el descubrimiento de Hubble del desplazamiento hacia el rojo de la luz emitida por las galaxias lejanas proporcionó la primera indicación empírica de la expansión del universo. Las galaxias se alejan unas de las otras en una deriva universal que alcanza velocidades terroríficas, y esa derrota hace que se derrumbe el orden eterno del universo.

Ese universo que se dilata y se dispersa va a sufrir un cataclismo todavía más grande en la segunda mitad del siglo XX. En 1965, Penzias y Wilson captan una radiación isotrópica proveniente de todos los horizontes del universo: ese "ruido de fondo cosmológico" no puede ser explicado lógicamente sino como residuo fósil de una deflagración inicial, y la hipótesis de un universo cuya expansión dispersiva sería fruto de una catástrofe primordial cobra ahora consistencia. Desde entonces se supone que a partir de un *fiat lux* incial el universo habría surgido como radiación a una temperatura de 10^{11} grados K y que en un primer millonésimo de segundo se habrían creado los fotones, tanto como los quarks, electrones y neutrinos. Después, en la intensa agitación térmica en la que comenzaba un enfriamiento progresivo, los encuentros entre partículas formaron nodos (protones) y luego átomos de hidrógeno. En adelante habría que comprender cómo, en ese universo primitivo homogéneo, han podido aparecer las primeras disparidades

que podrían explicar su dislocación en metagalaxias desiguales, madres de galaxias y estrellas. Esa es la información que el satélite Cobe proporcionó en abril de 1992, al detectar en los confines del universo, a una distancia de quince mil millones de años luz y quizá sólo trescientos mil años después del hecho original, ínfimas variaciones de densidad de materia.[1]

En la misma década de 1960 en la que cobra forma un devenir cósmico prodigioso, se ven aparecer en el universo actual hechos extraños hasta entonces inimaginables: quasars (1963), pulsars (1968), agujeros negros, y los cálculos de los astrofísicos hacen suponer que no conocemos más que el diez por ciento de la materia y que el noventa por ciento restante permanece todavía invisible a nuestros instrumentos de detección. Nos hallamos, en consecuencia, en un mundo que no está compuesto sino minoritariamente de estrellas y planetas e implica la existencia de enormes realidades invisibles.

Y aquí estamos, en este fin de milenio, en un universo que en su principio mismo lleva lo Desconocido, lo Insondable y lo Inconcebible. Aquí estamos en un universo nacido de un desastre y cuya organización no pudo darse sino a partir de una minúscula imperfección y de una formidable destrucción (de antimateria). Aquí estamos, en un universo que, a partir de un suceso/accidente que escapa a todas nuestras posibilidades de conocimiento actual, se autocreó, se autoprodujo, se autoorganizó. Aquí estamos, en un universo cuyo ecosistema necesario para su organización es quizá la nada (todo lo que se autoorganiza se alimenta de energías: nuestro universo se alimenta de energías formidables nacidas del salto térmico inicial, pero, ¿de dónde salieron esas energías?). Aquí estamos, en un universo que se organiza desin-

[1] Podían interpretarse como residuos de la heterogenización en la distribución de la materia, preludio a la formación de las galaxias.

tegrándose. Aquí estamos, en un universo que todavía tiene en sí otros misterios asombrosos, entre ellos la aniquilación, en el momento mismo de su formación, de las antipartículas por las partículas, es decir, la destrucción casi total de la antimateria por la materia, a menos que, misterio no menos asombroso, un universo de antimateria acompañe de manera oculta a nuestro universo, o bien que éste no sea más que una ramita de un pluriverso polimorfo. Aquí estamos, en un universo en el límite de lo posible que, si no implicara la densidad bien definida de materia que es la suya, habría debido o bien recontraerse inmediatamente después de su nacimiento, o bien dilatarse sin producir galaxias ni estrellas. Aquí estamos, en un universo con choques de galaxias, colisiones y explosiones de astros, donde la estrella, lejos de ser una esfera que baliza el cielo, es una bomba de hidrógeno retrasada, un motor de llamas. Aquí estamos, en un universo donde el caos hace su tarea y que obedece a una dialógica donde orden y desorden no son sólo enemigos sino cómplices para que nazcan las organizaciones galácticas, estelares, nucleares, atómicas. Aquí estamos, en un universo en el que, sin duda, muchos de sus enigmas serán elucidados, pero que no volverá nunca a su antigua simplicidad mecánica, nunca volverá a encontrar su centro solar, y en el que aparecerán otros fenómenos todavía más asombrosos que los que hemos descubierto.

Y aquí estamos, en una galaxia marginal, la Vía Láctea, aparecida ocho mil millones de años después del nacimiento del mundo y que, con sus vecinas, parece atraída hacia una enorme masa invisible llamada "Gran Atractor". Aquí estamos, en la órbita de un sujeto menor en el imperio de la Vía Láctea, aparecido trece mil millones de años después del nacimiento del mundo, cinco mil millones de años después de la formación de la Vía Láctea. Aquí estamos, en un pequeño planeta nacido hace cuatro mil millones de años.

Todo esto es hoy conocido, es cierto que desde hace poco, y, si bien ampliamente difundido por los libros, la prensa y las exposiciones de televisión de Hawking y Reeves, el nuevo

cosmos no ha penetrado en nuestros espíritus, que todavía viven en el centro del mundo, en una Tierra estática y bajo un Sol eterno. Esto no ha suscitado curiosidad ni asombro ni reflexión entre los filósofos profesionales, incluyendo los que hablan doctamente del mundo. Es que hoy nuestra filosofía ha esterilizado el asombro del que nació. Es que nuestra educación nos ha enseñado a separar, compartimentar, aislar, y no a unir los conocimientos: nos hace así concebir nuestra humanidad de modo insular, fuera del cosmos que nos rodea y de la materia física de la que estamos constituidos.

Así sabemos, sin querer saberlo, que todas nuestras partículas se formaron hace quince mil millones de años, que nuestros átomos de carbono se constituyeron en un Sol anterior al nuestro, que nuestras moléculas nacieron en la Tierra y quizá hayan llegado aquí con meteoritos. Sabemos, sin querer saberlo, que somos hijos de este cosmos, que lleva en él nuestro nacimiento, nuestro devenir, nuestra muerte.

Es por eso que todavía no sabemos situarnos en él, vincular nuestros interrogantes sobre este mundo y nuestros interrogantes sobre nosotros mismos. Todavía no nos vemos impulsados a reflexionar sobre nuestro destino físico y terrestre. Todavía no hemos sacado las consecuencias de la situación marginal, periférica de nuestro planeta perdido y de nuestra situación sobre ese planeta.

Y no obstante ello es en el cosmos donde debemos ubicar nuestro planeta y nuestro destino, nuestras meditaciones, nuestras ideas, nuestras aspiraciones, nuestros temores y nuestras voluntades.

El planeta singular

¿Qué es este planeta, este grano de polvo cósmico donde ha emergido la vida, donde la vegetación ha producido el oxígeno de su atmósfera, donde el conjunto de seres vivos,

expandiéndose sobre toda su superficie, ha constituido una biosfera ecoorganizada y autorregulada, donde, a partir de una rama del mundo animal, alistó y desplegó la aventura de la hominización?

Ese grano de polvo cósmico es un mundo. Mundo desconocido por mucho tiempo por los hombres que, a pesar de ello, habían cubierto el planeta desde hacía muchas decenas de miles de años, separándose unos de los otros. La exploración sistemática de la superficie de la Tierra se realizó a la vez que se desarrollaba la era planetaria y ha expulsado de ella paraísos, titanes, gigantes, dioses y otros seres fabulosos para reconocer una Tierra de vegetales, de animales y de humanos. A partir del siglo XVIII la investigación científica penetra en los subsuelos terrestres y comienza a estudiar la naturaleza física del planeta (geología), la naturaleza de sus elementos (química) y la naturaleza misteriosa de sus fósiles (paleontología). La existencia de la Tierra ya no es solamente de superficie sino de profundidades. Ya no es estática, es evolutiva. Se descubre que la Tierra tiene una historia,[2] que cobra forma en el siglo XIX.[3] Y, en el borde del siglo XX, el alemán Alfred Wegener elabora la teoría de la deriva de los continentes que, después de muchos rechazos, va a encontrar su confirmación a través de la exploración sistemática, a partir de la década de 1950, de los fondos oceánicos con técnicas de sondeo magnético, eléctrico, sísmico y acústico.

[2] El italiano Giovanni Arduino clasifica las rocas en tres edades, primaria, secundaria y terciaria (1759). Buffon elabora una primera cronología del conjunto del globo, que parte del nacimiento de nuestro planeta, que se supone un fragmento arrancado al Sol por un cometa (*Epoques de la nature*, 1749-1778); examina sus procesos físicos, zoológicos, botánicos y, finalmente, antropológicos, donde "la vida humana .. no es más que un punto en la duración".

[3] La noción de sinclinal, que propone el naturalista estadounidense James Dana, permite comprender la formación de relieves por plegamientos (1873). El geólogo austríaco Edouard Suess explica las regresiones y transgresiones marinas por las variaciones del nivel del océano (1875). El geólogo estadounidense Dutton formula en 1889 la teoría de la isostacia de la corteza terrestre flotando sobre un medio fluido.

Es en la década de 1960 cuando surge un nuevo cosmos, a la vez que una nueva Tierra. La tectónica de placas permite ahora unir unas con otras a las ciencias de la Tierra en una concepción de conjunto, y el planeta, abandonando su papel de bola, de soporte, de zócalo, se transforma en un ser complejo con vida propia, con transformaciones, con historia: ese ser es a la vez una máquina térmica que se autorreorganiza sin cesar. La costra o corteza terrestre cubre el manto, especie de huevo pasado por agua, que envuelve un núcleo donde reina un calor intenso.

Nuestra corteza ha vivido y sigue viviendo una aventura prodigiosa sobre la base de movimientos disociativos, reasociativos, verticales, horizontales, de derivas, encuentros, choques (temblores de tierra), cortocircuitos (erupciones volcánicas), caídas catastróficas de grandes meteoritos, glaciaciones y recalentamientos.

¿De dónde viene la Tierra? Sólo en las últimas décadas de este siglo se encara su génesis no ya a partir de un divorcio con el Sol sino a partir de una reunión de detritos celestes.[4] Como los otros planetas, se habría formado por reunión y aglomeración de polvos cósmicos, quizás a continuación de la explosión de una supernova, de donde se habrían constituido "planetesimales" que, a su vez, se habrían unido y aglomerado en el movimiento mismo de formación del sistema solar. La Tierra en gestación se habría vuelto entonces satélite del Sol recién nacido; el aglomerado muy heterogéneo se habría estructurado por sí mismo en núcleo y manto y, a partir del manto, un magma pastoso se habría solidificado en corteza.

La Tierra es un ser caótico cuya organización se autoconstituye en el enfrentamiento y la colaboración del orden y el desorden. En su infancia estuvo sometida a bombardeos de

[4] Véase Cl. Allègre, *Introduction à une histoire naturelle*, Paris, Fayard, 1992.

meteoritos, librada a erupciones que escupen gases, que darán las aguas y la primera atmósfera, mientras el hierro fluye hacia su centro, donde permanece líquido. Después, siempre en medio de erupciones y temblores de tierra, se despliegan las tormentas a una temperatura que alcanza los 250°. Las aguas del diluvio provocan las primeras erosiones, favorecen la formación de las calizas (captación del gas carbónico de la atmósfera por el calcio) y dan lugar a un descenso de la temperatura.

Desde su nacimiento y hasta hace dos mil setecientos millones de años, la Tierra se mostrará geológicamente muy activa. Destruyendo y transformando los primeros trazos emergidos y sumergidos de su historia. Este período arcaico es probablemente el de la elaboración de los primeros continentes, pronto sometidos a una erosión intensa.

Después, hasta hace unos 560 millones de años, la Tierra habría entrado en una especie de larga Edad Media en la que la costra arcaica habría sido poco a poco reemplazada por una nueva corteza de sedimentos endurecidos, plegados y erosionados, consolidados por inyecciones de granitos, unión en *patchwork* que iba a fragmentarse en continentes que se separan unos de los otros. La teoría de la tectónica de placas permite hoy concebir el complejo fenómeno de construcción de la superficie de la Tierra que le da su aspecto actual, al término de dos mil millones de años durante los cuales la vida se desarrolla y se expande. De ese modo, un amasijo de detritos cósmicos tomó forma y organización para llegar a ser el planeta Tierra y, en una aventura atormentada de cuatro mil millones de años, formó y organizó un sistema complejo, con núcleo, manto y corteza.

Y aquí está, planeta aparentemente juicioso, con sus continentes, islas, montañas, valles, paisajes; sus aguas, ríos, mares océanos; su atmósfera, su estratósfera y, sólo de vez en cuando, temblores de tierra, erupciones volcánicas, tornados, tsunamis.

Pero, aunque planeta dependiente del Sol, esta Tierra-Mundo es finita, aislada, autónoma, y extrae su autonomía

de su propia dependencia. Es un planeta que se volvió singular y solitario entre los otros planetas del sistema solar y los astros de la galaxia. Y es en esa soledad singular que hizo nacer algo solitario y singular en todo el sistema solar, sin duda la galaxia y, quizás, el cosmos: la vida.

La tierra de vida

En un pequeño planeta de un pequeño sol periférico de la Vía Láctea, galaxia perdida en un montón y que huye a la deriva entre millones de otras, hace quizá tres mil ochocientos millones de años, en los tormentos genéticos acosados por erupciones y tormentas, aparecieron las primeras manifestaciones de lo que podrá llegar a ser la vida.

El nacimiento de la vida en un mundo físico resultó incomprensible mientras se pensó que la materia viviente era de naturaleza distinta y tenía otras propiedades que la materia físico-química, y que se negaba a obedecer al segundo principio de la termodinámica que condena a la entropía, es decir a la dispersión y/o desorganización, a todas las cosas físicas. Sin embargo, a partir de 1950, como consecuencia del descubrimiento de Watson y Crick del código genético inscripto en el ADN de las células vivas, se ve que la vida está constituida por los mismos constituyentes físico-químicos que el resto de la naturaleza terrestre, y que sólo se diferencia por la complejidad original de su organización. Algunos años más tarde, a principio de la década de 1970, la termodinámica prigoginiana muestra que ciertas condiciones de inestabilidad favorecen no sólo desórdenes y turbulencias sino formas organizativas que se generan y regeneran por sí mismas. Desde entonces es concebible que la vida emerja de los desórdenes y turbulencias de la Tierra.

Es así pues que, de aquí en más, en nuestro fin de siglo, se

puede admitir que la organización viviente sea el fruto de una complejización organizacional no lineal sino proveniente de encuentros aleatorios entre macromoléculas,[5] quizá en la superficie de las piedras,[6] pero en medio líquido arremolinado. El origen de la vida sigue siendo un misterio sobre el cual no se dejan de elaborar escenarios.[7] Pero la vida no ha podido nacer sino de una mezcla de azar y necesidad, cuya mezcla no sabemos dosificar. Hay un "continuum" de complejización físico-química, pero ese continuum implica saltos múltiples, entre ellos el de la separación entre medio interno y medio externo, el de los intercambios de energía y el de la diferenciación de los intercambios y, por último, sobre todo el salto hipercomplejizante radical de una organización estrictamente química a una auto-eco-reorganización dotada de una dimensión cognitiva (computacional-informacional-comunicacional)[8] capaz de autorreorganizarse, autorrepararse, autorreproducirse, apta para extraer la organización, la energía y la información de su medio.

El problema es entonces: ¿cómo pudo aparecer sobre la Tierra tal organización? ¿La aparición de la vida es un suceso único, debido a una acumulación altamente improbable de azares o, por el contrario, fruto de un proceso evolutivo si no necesario, al menos altamente probable?

En el sentido de la probabilidad:

- la formación espontánea de macromoléculas adecuadas para la vida en ciertas condiciones que se pueden reproducir en laboratorio;

[5] Algunas de entre ellas pueden haber llegado con meteoritos.

[6] Antoine Danchin desarrolló una hipótesis sobre el origen pétreo de la vida (*Une aurore de pierre*, Paris, Editions du Seuil, 1990).

[7] Véase M. Eigen, "Self-Organisation of the matter and the evolution of biological macromolecules", *Naturwissenschaft*, vol. 58, 465. A lo que hay que agregar el escenario del origen extraterrestre de la vida propuesto por Crick.

[8] Esas nociones pueden verse en E. Morin, *La Méthode*, t. 2, *La Vie de la Vie*, Paris, Editions du Seuil, "Points Essais", 1985, pp. 177-192.

- el descubrimiento en los meteoritos de aminoácidos precursores de los de la vida;
- la demostración por la termodinámica prigoginiana de que, en ciertas condiciones de inestabilidad, se produce la constitución espontánea de organización, de donde deriva la probabilidad de uniones organizadas cada vez más complejas de macromoléculas en condiciones termodinámicas adecuadas (torbellinos);
- la posibilidad de que, en esas condiciones de encuentros y el curso de una larga duración, se haya efectuado un proceso selectivo en favor de conjuntos moleculares complementarios ARN/proteínas, que llegan a ser aptos para autorreplicarse y metabolizar;
- la muy alta probabilidad de que, en un universo de miles de millones de miles de millones de astros haya millones de planetas análogos a la Tierra y, por lo tanto, la probabilidad de la existencia de seres vivos en otras regiones del cosmos.

En el sentido de lo improbable, los argumentos son los siguientes:

- el salto cualitativo/cuantitativo (la bacteria menor es un complejo de millones de moléculas) y la discontinuidad radical entre la organización macromolecular más compleja y la auto-eco-reorganización viviente (que es, repitámoslo, de naturaleza computacional-informacional-comunicacional) la vuelven altamente improbable;
- la organización viviente es en sí misma físicamente improbable, en el sentido de que, según el segundo principio de la termodinámica, es la dispersión de los constituyentes moleculares del ser vivo la que obedece a la ley física, que se realiza efectivamente con la muerte;
- hay muchos indicios que sugieren que la vida habría nacido una sola vez, es decir que todos los seres vivos tendrían un solo y único ancestro, lo que refuerza la hipótesis de que un azar extremadamente improbable se habría hallado en su origen;

• no hay ningún signo, ninguna traza de vida en el sistema solar, ningún mensaje que nos llegue del cosmos;

• además, el argumento según el cual otros planetas tendrían condiciones análogas a las del nuestro no tiene valor si, en la propia Tierra, la vida fue el fruto de un azar singular.

No se puede descartar una tercera hipótesis: es posible que existan organizaciones muy complejas en el universo, dotadas de propiedades de autonomía, de inteligencia, hasta de pensamiento, pero que no estarían fundadas en una organización nucleoproteica y que serían (¿actualmente? ¿para siempre?) inaccesibles a nuestra percepción y a nuestro juicio.

De todos modos, todavía nos hallamos en una profunda incertidumbre en lo que hace al carácter inevitable o fortuito, necesario o milagroso de la aparición de la vida, y esa incertidumbre repercute evidentemente sobre el sentido de nuestras vidas humanas.

Sea lo que sea, la vida emerge a la vez como emanación y creación de la Tierra.

Sea lo que sea, y hasta si, como supuso Crick, los gérmenes de la vida (las arqueobacterias) fueran de origen extraterrestre, la Tierra es la cuna de la vida.

Sea lo que sea, la vida terrestre se encuentra sola en el sistema solar y en la Vía Láctea.

Sea lo que sea, aparentemente hubo un primer viviente que se reprodujo, se multiplicó, se transformó, adoptó innumerables formas y pobló la Tierra.

Las arqueobacterias y después las bacterias proliferaron en las aguas, en la atmósfera, en la tierra y por dos mil millones de años constituyeron la única biosfera en la que todos los miembros se comunicaban progresivamente (principalmente por inyección de ADN de una bacteria a otra). En

el seno de esa solidaridad telúrica aparecieron simbiosis a partir de las cuales se formaron las células con núcleo, eubacterias, luego eucariotes, las que se asociaron y organizaron para formar los seres pluricelulares, vegetales y animales.

Es posible que algas unicelulares hayan utilizado la energía solar (fotosíntesis). De todos modos, el desarrollo de la vida vegetal expande el oxígeno en la atmósfera, lo que permite la vida aerobia y el desarrollo del mundo animal, el cual, privado del poder de fotosíntesis, va a buscar su energía devorando otras vidas.

La vida se expande en los mares, trepa sobre los suelos que se forman y cubren de árboles y plantas, se vuela por el aire con insectos y pájaros.

Comenzada hace cuatrocientos cincuenta millones de años, la gran diversificación permite una dialógica multiforme entre animales y vegetales, donde los seres vivos se van a alimentar unos a los otros y constituir, a través de sus interacciones a la vez antagonistas, concurrentes y complementarias, las ecoorganizaciones o ecosistemas.[9]

La historia de la vida sufre las transformaciones y cataclismos de la corteza terrestre. Su devenir es inseparable de la formación de los mares y los continentes, del surgimiento y de la erosión de los relieves. A veces modificaciones geográficas, climáticas, ecológicas o genéticas mínimas repercuten en cadena sobre el conjunto. Los ecosistemas evolucionan por desorganizaciones y reorganizaciones. Las eras se suceden a través de una dialéctica de innovaciones, accidentes y catástrofes. Después del salto floral se teje una extraordinaria cooperación entre insectos y flores. Un cataclismo telúrico permite, quizás, el prodigioso desarrollo de los mamíferos, que habían sacado provecho de la extinción masiva de los dinosaurios, a fines de la era Secundaria,

[9] Véase E. Morin (en especial en lo concerniente a las cadenas tróficas, la ecoevolución y las ecoevoluciones), Paris, *La Méthode*, t. 2, *La Vie de la Vie*, *op. cit.*, pp. 21-30, 34-36, 47-56.

después de que un bólido cósmico golpeara la Tierra, abriera un abismo y levantara tal nube que el empobrecimiento generalizado de la vegetación habría provocado la muerte de los gigantescos herbívoros.

De bifurcaciones en ramificaciones, desde hace quinientos millones de años, la vida despliega una diversidad extrema: plantas, invertebrados y vertebrados, entre esos vertebrados, agnatos, peces, reptiles y mamíferos; entre esos mamíferos, los primates, que en los últimos setenta millones de años se expandieron en el Mundo Antiguo y en el Nuevo Mundo, ahora reunidos y, desde hace treinta y cinco millones de años, los primates superiores en Africa y en Arabia; entre esos primates van a aparecer, hace diecisiete millones de años, los predecesores del hombre.

De ese modo, sobre la Tierra se ha formado y desarrollado un "árbol de la vida"; ese árbol no tiene, evidentemente, un fuste regular, con ramas simétricas. Es una eflorescencia de umbelas, de racimos, de panículos de todos colores y perfumes, un entrelazado ramoso donde raíces y ramas a la vez se unen y se apartan.

El árbol de la vida es a la vez esfera de la vida. Esta, interactuando con las condiciones geoclimáticas, ha constituido múltiples nichos, cuyo conjunto constituye la biosfera.

El hombre, ramificación última y desviada del árbol de la vida, aparece en el seno de la biosfera. Esta, ligando ecosistemas con ecosistemas, envuelve ya todo el planeta. Es una capa muy fina de vida y de atmósfera en comparación con las distancias cósmicas. Y tal como la Tierra física fue su placenta, la biosfera es la placenta de la humanidad.

Es así que la vida, nacida de la Tierra, es solidaria con la Tierra. La vida es solidaria con la vida. Todo animal precisa bacterias, plantas, otros animales. El descubrimiento de la solidaridad ecológica es un gran descubrimiento reciente. Ningún ser vivo, ni siquiera humano, puede franquear la biosfera.

Cuando se dudó de las narraciones mitológicas del nacimiento del hombre, su origen y naturaleza fueron un problema para la humanidad.

Los modernos hicieron del hombre un ser casi sobrenatural, que progresivamente toma el lugar vacío de Dios: Bacon, Descartes, Buffon, Marx le dieron como misión dominar la naturaleza y reinar sobre el universo. Pero, después de Rousseau, el romanticismo va a inscribir umbilicalmente al ser humano en la Naturaleza-Madre. En ese sentido, desde el lado de escritores y poetas, se realiza una maternización de la Tierra. A la inversa, del lado de los técnicos y los científicos, se realiza una cosificación de la Tierra, constituida por objetos a manipular sin misericordia.

El racionalismo de las Luces tiende a ver el mismo ser humano, con las mismas cualidades y pasiones fundamentales en las distintas civilizaciones, pero el romanticismo, después de Herder, va a insistir en las singularidades que las culturas imprimen en cada individuo. Así se percibirán, no simultánea sino alternativamente, ya la unidad, ya la diversidad humanas.

A lo largo del siglo XIX las ciencias naturales reconocen cada vez más al hombre como ser biológico, mientras que las ciencias humanas lo reconocen cada vez más como ser psíquico y como ser cultural.

Pero la compartimentación entre las ciencias y las oposiciones entre escuelas de pensamiento hacen imposible una concepción compleja que englobe esos tres caracteres, y cada uno de esos ángulos de visión, hipostasiando el carácter que percibe, oculta los otros.

Por otra parte, el reconocimiento biológico de la unidad humana no atenuará en lo más mínimo por sí misma la jerarquización de la especie en razas superiores e inferiores. Si, bajo la influencia de las Luces, el humanismo occidental acuerda igualdad de derechos a todos los seres humanos, el

occidentecentrismo niega el estatuto de hombre plenamente adulto y razonable al "primitivo" y al "atrasado".

Fue también en el curso del siglo XIX cuando el nacimiento del hombre no se atribuyó más a un Dios creador sino a una evolución biológica. Se admitió entonces que el hombre desciende del mono. Pero también se afirmó que, al abandonar el árbol del ancestro, se separó de él para siempre, sin guardar con el primate más que un parentesco anatómico y fisiológico. Hasta 1960, el *Homo sapiens* nacía entonces súbitamente, con su inteligencia, sus herramientas, su lenguaje, la cultura, como una Minerva del espíritu de un Júpiter invisible.

En los años 1960 se puso en duda la insularidad del hombre. Las observaciones de Janet Van Lawick-Goodall[10] y después las "conversaciones" de los Gardner y de Premack con los chimpancés[11] nos aproximan mentalmente a éstos, que dejan de ser nuestros ancestros para transformarse en nuestros primos. Mientras que estas adquisiciones acercan el primate al hombre, los descubrimientos de Louis y Mary Leakey en la gruta de Olduvai en 1959, de su hijo Richard en el lago Rodolphe en 1972, de Yves Coppens en el valle del Omo en 1974, hicieron aparecer, con algunos millones de años de antigüedad, homínidos bípedos con cerebro de seiscientos centímetros cúbicos, capaces de producir útiles, armas, abrigos. El *Homo sapiens* no surgió ya armado de pies a cabeza hace cincuenta mil años sino que emergió en el curso de un largo proceso de hominización de millones de años. Los homínidos, todos desaparecidos, ya eran humanos. Somos los últimos de ellos, caracterizados por el gran cerebro de mil quinientos centímetros cúbicos.

Del mismo modo en que la vida emerge de la Tierra a partir de una conjunción local singular, el hombre emerge de la vida a partir de una rama animal singular, la de los

[10] J. Van Lawick-Goodall, *Les Chimpanzés et moi*, Paris, Stock, 1971.
[11] Véase E. Morin, M. Piatelli-Palmarini, *L'Unité de l'homme*, Paris, Editions du Seuil, "Points Essais", 1978, vol. I, pp. 15-57.

primates arborícolas de la selva tropical africana, a la que pertenece aunque diferenciándose. Fueron necesarias condiciones nuevas y singulares de la historia terrestre para que una modificación climática, que entrañó el retroceso de la selva tropical y el progreso de la sabana en Africa austral, haya llevado a nuestros ancestros que se volvían homínidos a desarrollar la bipedización, la carrera, la caza, a utilizar sistemáticamente herramientas. Así comienza la muy larga aventura de la hominización, que sigue con la domesticación del fuego por el *Homo erectus*; el proceso de hominización se acelera en los quinientos mil últimos años: produce herramientas cada vez más apropiadas, desarrolla las técnicas de caza, de construcción de abrigos, de confección de vestimentas, complejiza las relaciones interpersonales, enriquece los lazos afectivos de amistades y de amor entre hombres/mujeres, padres/hijos y, en ese proceso multidimensional, el homínido se transforma anatómicamente, cerebralmente, psicológicamente, afectivamente, socialmente: la aparición del lenguaje, probablemente anterior al *Homo sapiens* mismo, cumple el pasaje decisivo de la cultura[12] a la humanidad.

El *Homo* no escapa, sin embargo, a la animalidad en el curso de esa transformación. El hombre no es un posprimate sino un superprimate, que ha desarrollado aptitudes ya manifiestas, pero dispersas, temporarias y ocasionales entre los primates superiores, como la confección de herramientas, la práctica de la caza, la marcha sobre los miembros inferiores. El hombre no es un posmamífero sino un supermamífero, que ha desarrollado en él el calor afectivo de la relación madre-hijo, hermano-hermana, la ha conservado

[12] Conjunto de reglas, conocimientos, técnicas, saberes, valores, mitos que permite y asegura la alta complejidad del individuo y de la sociedad humana y que, no siendo innato, requiere ser transmitido y enseñado a cada individuo en su período de aprendizaje para poder autoperpetuarse y perpetuar la alta complejidad antroposocial.

en la edad adulta y la ha extendido a las relaciones amorosas y amistosas. El hombre, no supervertebrado sino vertebrado medio, no sabe volar, nadar en las profundidades y corre muy atrás de los tigres, caballos o gacelas, aunque haya terminado por sobrepasar a los vertebrados en sus performances creando técnicas que le permiten velocidad en la tierra, navegación sobre y bajo el mar, transporte en el aire. El hombre es un sobreviviente, pues los miles de millones de células que lo componen y se renuevan son todas hijas-hermanas del primer ser viviente, cuya descendencia fraternal produjo, *via* simbiosis, las células eucariotes del mundo vegetal y animal; y esas células hijas-hermanas son también madres de células que ellas producen reproduciéndose por desdoblamiento. Por último, el hombre es un superviviente, porque ha desarrollado de modo superior un gran número de potencialidades de la organización viviente.

Su identidad biológica es plenamente terrícola, porque la vida ha emergido en la tierra, de mezclas químicas terrestres en las aguas arremolinadas y bajo cielos tormentosos. Y esa identidad físico-química terrestre, inherente a toda organización viviente, implica en ella misma una poliidentidad cósmica, porque los átomos de carbono necesarios para la vida terrestre se formaron en la forja furiosa de soles anteriores al nuestro y que miles de millones de miles de millones de partículas que constituyen nuestro cuerpo nacieron hace quince mil millones de años, en los inicios resplandecientes de nuestro universo.

Mientras que las mitologías de otras civilizaciones inscribían al mundo humano en la naturaleza, el *Homo occidentalis* fue, hasta mediados del siglo XX, totalmente ignorante e inconsciente de la identidad terrícola y cósmica que lleva en él. Aún hoy la filosofía y la antropología dominantes rechazan terminantemente toda toma de conciencia y toda búsqueda de consecuencias de la identidad animal y viviente del hombre, denunciando como "vitalismo" irracional o "biologismo" perverso cualquier reconocimiento de nuestras raíces terrestres, físicas y biológicas.

El superviviente que es el hombre ha creado nuevas esferas de vida: la vida del espíritu, la vida de los mitos, la vida de las ideas, la vida de la conciencia. Y es al producir esas nuevas formas de vida, que dependen del lenguaje, de las nociones, de las ideas, alimentando el espíritu y la conciencia, que progresivamente se vuelve extraño al mundo viviente y animal. De donde el doble estatuto del ser humano. Por una parte depende totalmente de la naturaleza biológica, física y cósmica. Por la otra depende totalmente de la cultura, es decir del universo de la palabra, del mito, de las ideas, de la razón, de la conciencia.

A partir y más allá de sus identidades que lo enraízan en la tierra y se inscriben en el cosmos, el hombre produce sus identidades propiamente humanas, que son familiar, étnica, cultural, religiosa, social, nacional.

La unidad antropológica

Por diversas que sean sus pertenencias en cuanto a genes, suelos, comunidades, ritos, mitos e ideas, el *Homo sapiens* tiene una identidad fundamental común a todos sus representantes. Provenga o no de un ancestro único, revela una unidad genética de especie que hace posible la interfecundación entre todos los hombres y las mujeres, cualquiera que sea su raza. Esa unidad genética, hoy evidente, se prolonga en unidad morfológica, anatómica y fisiológica; la unidad cerebral del *Homo sapiens* se manifiesta en la organización singular de su cerebro en relación con otros primates; existe, por último, una unidad psicológica y afectiva: sin duda, risas, lágrimas y sonrisas se modulan de diferentes modos, se inhiben o exhiben según las culturas, pero, a pesar de la extrema diversidad de esas culturas y modelos de personalidad que se imponen en cada una, risas, lágrimas y sonrisas son universales y su carácter innato se manifiesta en los

sordo-mudo-ciegos de nacimiento, que sonríen, lloran y ríen sin haber podido imitar a nadie.[13]

La diáspora del *Homo sapiens*, que comenzó hace trescientos siglos, se expandió por Africa y Eurasia, atravesó en seco el estrecho de Behring hace cien mil años, llegó a Australia y Nueva Guinea hace cuarenta mil años y finalmente pobló las islas de la Polinesia algunos miles de años antes de nuestra era.

A pesar de esa diáspora, a pesar de las diferenciaciones físicas de talla, de color, de forma de los ojos, de la nariz, a pesar de las diferenciaciones de culturas y de lenguajes que se tornaron ininteligibles unos con los otros, de ritos y costumbres que se volvieron incomprensibles entre unos y otros, de creencias singulares que se volvieron irreductibles unas a las otras, en todos los casos hubo mito, en todos los casos hubo racionalidad, en todos los casos hubo estrategia e invención, en todos los casos hubo danza, ritmo y música, en todos los casos hubo –claro que expresados o inhibidos de diferentes modos según las culturas– placer, amor, ternura, amistad, cólera, odio, en todas partes hubo proliferación imaginaria, y por más diversas que hayan sido sus fórmulas y dosis, en todas partes y siempre hubo una mezcla inseparable de razón y locura.

Toda especie sexuada produce individuos diferentes, no sólo por el número casi ilimitado de combinaciones entre dos patrimonios hereditarios, sino también por la extrema diversidad de condiciones, alimentos, influencias y azares que afectan la formación del embrión y, después, del recién nacido. Cuanto más complejas son las especies, mayores son las diversidades individuales. En lo concerniente al *Homo*, la diversificación aumenta, se multiplica, se intensifica con

[13] L. Eibl-Eibesfeldt, *Love and Hate*, Holt, Rinehardt and Winston, New York, 1971. Del mismo autor: "Similarities and differences between cultures in expressive movements", en *Non Verbal Communication*, Hinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1972; y "Les universaux du comportement et leur genèse" (1974), en *L'Unité de l'homme*, ob. cit.

los sucesos y accidentes de la infancia y adolescencia, con la conformidad o resistencia a las influencias familiares, culturales y sociales. A partir de la institución arcaica de la exogamia y de la prohibición del incesto, la cultura estimula la mezcla genética. Las guerras e invasiones ampliaron la mezcla con violaciones, raptos, esclavitud y mezclas de poblaciones; por último, los viajes, contactos y matrimonios van a diversificar genéticamente ellos también a los individuos en el seno de una misma etnia.

La diversificación es también psicocultural. Según las culturas se manifiestan tipos dominantes de actitudes, de comportamientos, de agresividad, de generosidad, etcétera. Además, en toda civilización, y particularmente en la nuestra, cada individuo adopta personalidades diferentes según su humor y según la persona con la que se encuentra, enfrenta o sufre (hijo, padre, esposa, amante, jefe, subordinado, rico o mendigo, etc.); en un mismo individuo se manifiestan dos personalidades radicalmente antinómicas en la cólera o en el amor. Cada individuo dispone de una panoplia de personalidades múltiples, virtuales pero actualizables. Ahora bien: esa multiplicidad, esa diversidad, esa complejidad son las que *también* hacen la unidad del hombre.

Cada ser humano es un cosmos, cada individuo es un hormigueo de personalidades virtuales, cada psiquismo segrega una proliferación de fantasmas, sueños, ideas. Cada uno vive, del nacimiento a la muerte, una tragedia insondable, escandida por gritos de sufrimiento, de alegría, de risas, de lágrimas, de abatimientos, de grandeza y de miseria. Cada uno lleva en sí tesoros, carencias, fallas y abismos. Cada uno lleva en sí la posibilidad del amor y del sacrificio, del odio y del resentimiento, de la venganza y del perdón. Reconocer eso es también reconocer la identidad humana. El principio de identidad humano es *unitas multiplex*, la uni-

dad múltiple, tanto desde el punto de vista biológico como cultural e individual.

Eso es lo que nos canta en todas partes la poesía, lo que nos dice en todas partes la literatura. Y, por más separados que nos hallemos por la lengua, por el tiempo, por la cultura, podemos comunicarnos con el extraño, con su literatura, con su poesía, con su música, con su cine, podemos reconocer ese tejido común, expresado de diferentes modos, del que nos hallamos hechos, con el del fugitivo albanés, el pastor sardo, el samurai, el emperador de China, el esclavo de Roma, el miserable de París, el culpable de San Petersburgo, el inocente...

Las diferencias que nacen de la diversidad de las lenguas, de los mitos y de las culturas etnocéntricas han ocultado la identidad bioantropológica común. El extraño aparece a los arcaicos como dios o demonio. El enemigo de los tiempos históricos es muerto o, transformado en esclavo, se vuelve herramienta animada. Las vallas protectoras de cada cultura cerradas sobre sí mismas durante la diáspora de la humanidad tienen en lo sucesivo efectos perversos en nuestra era planetaria: la mayor parte de los fragmentos de humanidad, hoy en comunicación, se han vuelto alarmantes y hostiles entre sí por el hecho mismo de esa comunicación. Diferencias hasta entonces ignoradas tomaron la forma de rarezas, insanías o impiedades, fuentes de incomprensión y conflictos. Las sociedades se perciben como especies rivales y se matan entre ellas. Las religiones monoteístas exterminan a los dioses politeístas, y cada dios soberano combate a su colega enviando a sus fieles a la muerte y al asesinato. La nación y la ideología han edificado nuevas barreras, suscitaron nuevos odios. El islamista, el capitalista, el comunista, el fascista dejan de ser humanos. *Por eso la necesidad primordial de desocultar, de revelar, en y por su diversidad, la unidad de la especie, la identidad humana, los universales antropológicos.*

Podemos reencontrar y completar la unidad del hombre. Esta, perdida en y por la diáspora del *Homo sapiens* a través de continentes e islas, fue más negada que reconocida en la era planetaria. Debemos reencontrarla, no en una homogenización que arrasaría las culturas sino, por el contrario, por medio del reconocimiento pleno y la expansión plena de las diversidades culturales, lo que no impediría que los procesos de unificación y de rediversificación se realicen en niveles más amplios.

De ese modo, la formación de la nación integró, atenuándola sin llegar a disolverla, la diversidad de las etnias provinciales y dio lugar a la participación en una unidad nacional más amplia, fuente de nuevas diversidades entre culturas nacionales. Igualmente, el estadio metanacional no debería disolver las singularidades nacionales sino quitar al Estado su soberanía absoluta y favorecer los mestizajes étnicos y culturales, en especial en las grandes metrópolis, que son matrices de una nueva unidad, pero también de nuevas diversidades.

Reencontrar-completar la unidad del hombre significaría en primer lugar concretar para todos la identidad común. Es lo que se produce por golpes empáticos cuando vemos en la televisión niños somalíes víctimas del hambre, mujeres y niños bajo el fuego de los obuses en Sarajevo. Es evidentemente el desarrollo correlativo de la compasión del corazón, del humanismo del espíritu, de un verdadero universalismo y del respeto de las diferencias lo que nos conducirá a superar las cegueras ego-etno-centristas o ideológicas que nos hacen ver sólo al extraño en el extraño y que nos hacen ver, en el que verdadera o ilusoriamente nos amenaza, un cerdo, un ser inmundo. Pero, como lo veremos más adelante, la reforma del pensamiento y la reforma moral son las que permitirán a todos y cada uno reconocer en todos y cada uno la identidad humana.

La identidad del hombre, es decir, su unidad/diversidad compleja, se vio ocultada y traicionada, en el corazón mismo de la era planetaria, por el desarrollo especializado/compartimentado de las ciencias. Los caracteres biológicos del hombre fueron ventilados en los departamentos de biología y en las enseñanzas de la medicina; los caracteres psicológicos, culturales y sociales fueron parcelados e instalados en los diversos departamentos de ciencias humanas, de modo que la sociología fue incapaz de ver al individuo, que la psicología fue incapaz de ver a la sociedad, que la historia hizo rancho aparte y que la economía extrajo del *Homo sapiens demens* el residuo exangüe del *Homo economicus*. Más aun, la noción de hombre se descompuso en fragmentos desarticulados y el estructuralismo triunfante creyó poder eliminar definitivamente ese fantasma escarnecedor. La filosofía, encerrada en sus abstracciones superiores, no pudo comunicarse con lo humano más que en las experiencias y tensiones existenciales como las de Pascal, Kierkegaard o Heidegger, sin por ello poder ligar nunca la experiencia de la subjetividad con un saber antropológico.

No es un azar que no haya saber antropológico reunificado. La compartimentación disciplinaria y las esclerosis universitarias han impedido la reunificación, tanto más cuanto que los datos que permiten las articulaciones todavía no existían. En el curso de los años 1955-1960 surgen casi simultáneamente las primeras teorías de la autoorganización,[14] de la complejidad,[15] las primeras aproximaciones de la dialéctica universal entre orden, desorden y organización. Desde entonces, a partir de las ideas de auto-eco-organización y de integración del desorden en la organización cerebral/mental, así como a partir del avance de las neurociencias, podemos apreciar la fabulosa máquina de cien mil millones de neuronas y millones de millones de interacciones sinápticas que es el cerebro del *Homo sapiens demens*. Desde 1970 es finalmente posible poner las bases de una antropología fundamental. [16]

[14] H. von Foerster, G. W. Zopf (dir.), *Principes of Self-Organization*, Pergamon, New York, 1962.

[15] J. von Neumann, *Theory of Self-Reproducing Automata*, Illinois University Press, Urbana, 1966. J. Bronowski, *New Concepts in the Evolution of the Complexity*, American Association for the Advance of Science, Boston, 1969.

La antropología, ciencia multidimensional (que articula en ella lo biológico, lo sociológico, lo económico, lo histórico y lo psicológico) que revelaría la unidad/diversidad compleja del hombre, no podrá edificarse verdaderamente sino correlativamente con la reunificación de las disciplinas citadas, todavía separadas y compartimentadas, y esa reunificación requiere del pasaje del pensamiento reductor mutilante, aislante, catalogante, abstractificante, al pensamiento complejo (véase el capítulo 7).

La conciencia terrícola

La revolución en las concepciones del mundo, de la Tierra, del hombre que se operó en el siglo XV occidental no fue más que una pequeña crisis ministerial frente a los formidables trastornos que aportaron las adquisiciones científicas de fines del siglo XX.

Debimos abandonar un universo ordenado, perfecto, eterno, por un universo en devenir dispersivo, nacido de la radiación, donde juegan dialógicamente, es decir de modo a la vez complementario, concurrente y antagonista, orden, desorden y organización. Debimos abandonar la idea de una sustancia viviente específica, animada de un hálito propio, para descubrir la complejidad de una organización viviente emergente de procesos físicoquímicos terrestres. Debimos abandonar la idea de un hombre sobrenatural dependiente

[16] E. Morin, *Le Paradigme perdu*, ob. cit.

de una creación separada, para hacerlo emerger de un proceso en el que se desprende de la naturaleza sin, no obstante, disociarse de ella.

Es porque hemos interrogado bien al cielo que podemos enraizarnos en la Tierra. Es porque hemos interrogado bien la Tierra que podemos enraizar en ella la vida. Es porque hemos interrogado bien la vida que podemos enraizarnos en ella.

La Tierra no es la adición de un planeta físico más la biosfera, más la humanidad. La Tierra es una totalidad compleja física/biológica/antropológica donde la vida es una emergencia de la historia de la misma Tierra y el hombre una emergencia de la historia de la vida terrestre.

La vida es una fuerza organizadora biofísica en acción en la atmósfera que ha creado sobre la tierra, debajo de la tierra, en los mares, donde se ha expandido y desarrollado.

La humanidad es una entidad planetaria y biosférica.

Estamos a millones de años luz de una centralidad humana en el cosmos y, a la vez, no se puede considerar como entidades bien separadas, impermeables unas a las otras, al hombre, la naturaleza, la vida y el cosmos.

El fin de nuestro quinto siglo de la era planetaria hace aparecer realidades de nuestro destino hasta entonces ignoradas:

- estamos perdidos en el cosmos;
- la vida está sola en el sistema solar y sin duda en la galaxia;
- la tierra, la vida, el hombre, la conciencia son frutos de una aventura singular, de peripecias y reinicios asombrosos;
- el hombre forma parte de la comunidad de la vida, aunque la conciencia humana sea solitaria;
- la comunidad de destino de la humanidad, propia de la era planetaria, debe inscribirse en la comunidad del destino terrestre.

Estos conocimientos nuevos que nos iluminan sobre nuestro destino terrestre nos conducen a una nueva ignorancia. Parte de nuestra ignorancia será eliminada, pero otra, que apunta a los límites del espíritu humano,[17] quedará para siempre. Del mismo modo, las nuevas certidumbres nos conducen a la incertidumbre. Hoy sabemos de dónde venimos, pero no sabemos de dónde vienen aquellos de donde venimos, es decir que estamos en la incertidumbre en lo que concierne al origen del mundo y al origen de la vida. No sabemos por qué hay un mundo y no la nada, y no sabemos a dónde va ese mundo.

Estamos en un universo no trivial ni normal ni evidente.

La Tierra es un pequeño basurero cósmico que de modo improbable llegó a ser no sólo un astro muy complejo, sino también un jardín, nuestro jardín. La vida que produjo, la vida de la que goza, de la que gozamos, no surgió de ninguna necesidad *a priori*. Es quizás única en el cosmos, está sola en el sistema solar, es frágil, rara y preciosa porque es rara y frágil.

Hemos aprendido que todo lo que es no pudo nacer sino en el caos y la turbulencia y debe resistir a enormes fuerzas de destrucción. El cosmos se organizó desintegrándose. El Sol irradia a la temperatura de su explosión. La vida se organiza a la temperatura de su destrucción. El hombre quizá no se habría desarrollado si no hubiera debido responder a tantos desafíos mortales, desde el avance de la sabana sobre la selva tropical hasta la glaciación de las regiones templadas. La aventura de la hominización se hizo a través de la carencia y la pena. *Homo* es hijo de Poros y Penia. Todo lo que vive debe regenerarse sin cesar: el Sol, el ser vivo, la biosfera, la sociedad, la cultura, el amor. Eso a menudo es nuestro infortunio, también es nuestra gracia y nuestro privilegio. Todo lo que es precioso en la Tierra es frágil y raro. Lo mismo pasa con nuestra conciencia.

[17] Véase E. Morin, *La Méthode*, t. 3, *La Connaissance de la Connaissance*, Paris, Editions du Seuil, "Points Essais", 1992, pp. 222-223.

Aquí estamos: humanos minúsculos sobre la minúscula partícula de vida que rodea el minúsculo planeta perdido en el gigantísimo universo (que, quizá, sea a su vez minúsculo en un pluriverso proliferante).[18] Pero, a la vez, ese planeta es un mundo, la vida es un universo hormigueante de miles de millones de miles de millones de individuos, y cada ser humano es un cosmos de sueños, de aspiraciones, de deseos.

Nuestro árbol genealógico terrícola y nuestra cédula de identidad terrícola hoy son, finalmente, conocibles, a fines del quinto siglo de la era planetaria. Y es justamente ahora –cuando se comunican las sociedades desparramadas sobre el globo, cuando se juega colectivamente el destino de la humanidad– cuando toma sentido para nosotros reconocer nuestra patria terrestre.

[18] Sobre la idea de pluralidad de los mundos, véase E. Morin, *La Méthode*, t. 1, *La Nature de la Nature*, Paris, Editions du Seuil, "Points Essais", 1981.

3
LA AGONIA PLANETARIA

En el curso del siglo XX, la economía, la demografía, el desarrollo, la ecología, se han transformado en problemas vinculados de aquí en más con todas las naciones y civilizaciones, es decir con el planeta en su conjunto.

Alguno de esos problemas son evidentes. Repasémoslos antes de avanzar sobre otros, quizá menos percibidos, que denominaremos "de segunda evidencia" y cuyo entrecruce constituye el problema de los problemas.

Problemas de primera evidencia

El desorden económico mundial

Se puede considerar el mercado mundial como un sistema autoorganizador que produce por sí mismo sus propias regulaciones, a pesar de y por desórdenes evidentes e inevitables. Se puede en consecuencia suponer que, disponiendo de algunas instancias internacionales de control, podría calmar sus desbocamientos, absorber sus depresiones, y, tarde o temprano, tapar e inhibir sus crisis.

Pero todo sistema autoorganizador es de hecho auto-eco-organizador, es decir autónomo/dependiente en relación con su (sus) ecosistema(s). No se puede considerar la economía como una entidad cerrada. Es una instancia autónoma dependiente de otras instancias (sociológica, cultural, política), ellas también autónomas/dependientes unas de las otras. Es así que la economía de mercado supone un conjunto coherente de instituciones y que ese conjunto coherente falta en la escala planetaria.

Es la relación con lo no económico lo que le falta a la ciencia económica. Esta es una ciencia en la que la matematización y la formalización son cada vez más rigurosas y sofisticadas, pero esas cualidades implican el defecto de una abstracción que se aleja del contexto (social, cultural, político): logra su precisión formal olvidando la complejidad de la situación real, es decir, olvidando que la economía depende de lo que depende de ella. De ese modo, el saber económico se vuelve incapaz de prever las perturbaciones y el futuro, y se vuelve ciego a lo propiamente económico.

La economía mundial parece oscilar entre crisis y no crisis, desórdenes y re-regulaciones. Profundamente desordenada, restablece continuamente regulaciones parciales, a menudo al precio de destrucciones (de excedentes, por ejemplo, para sostener el valor monetario de los productos) y de despilfarros humanos, culturales, morales y sociales en cadena (paro, aumento del cultivo de plantas para producir droga, etc.). Desde el siglo XIX, el crecimiento económico fue no sólo motor sino regulador de la economía, al aumentar la demanda a la vez que la oferta. Pero, a la vez, destruyó irremediablemente las civilizaciones rurales y las culturas tradicionales. Trajo mejoras considerables en el nivel de vida, pero, a la vez, provocó perturbaciones en el modo de vida.

De cualquier modo, en el seno del mercado mundial vemos instalarse y manifestarse:

- desorden en los precios de las materias primas, con sus desastrosas consecuencias en cadena;
- el carácter artificial y precario de las regulaciones monetarias (intervención de bancos centrales para regular el tipo de cambio e impedir, por ejemplo, las caídas del dólar);
- la incapacidad para encontrar regulaciones económicas a los problemas monetarios (las deudas externas, entre ellas la enorme deuda de los países en vías de desarrollo, que es de cientos de miles de millones de dólares) y regulaciones monetarias a los problemas económicos (eliminar o restablecer la libertad del precio del pan, de la harina, etc.), que, a la vez, son problemas sociales y políticos;
- la gangrena de las mafias que se generaliza en todos los continentes;
- la fragilidad ante las perturbaciones no estrictamente económicas (cierre de fronteras, bloqueos, guerras);
- la concurrencia en el mercado mundial, lo que entraña la especialización de las economías locales o nacionales; eso provoca una solidarización cada vez más vital entre cada uno y todos, pero, a la vez, en caso de crisis o de perturbaciones sociales y políticas, la destrucción de esas solidaridades sería mortal para todos y cada uno.

Una vez más, el crecimiento económico causa nuevos desórdenes. Su carácter exponencial no crea sólo un proceso multiforme de degradación de la biosfera, sino también un proceso multiforme de degradación de la psicoesfera, es decir de nuestras vidas mentales, afectivas, morales, y todo eso entraña consecuencias en cadena y en bucle.

Los efectos en la civilización que produce la mercantilización de todas las cosas, justamente anunciada por Marx –desde el agua, el mar y el sol, los órganos del cuerpo humano, la sangre, el esperma, el óvulo y el tejido fetal también se vuelven mercaderías–, son la debilitación del don, de lo gratuito, del ofrecimiento, del servicio, la casi desaparición de lo no monetario, lo que entraña la desapa-

rición de valores que no sean el afán de ganancias, el interés financiero, la sed de riqueza...

Por último, se ha puesto en marcha una máquina infernal. Como dice René Passet:

> Una competencia internacional insensata impone la búsqueda a cualquier precio de aumentos de productividad que, en lugar de repartirse entre consumidores, trabajadores e inversores, se consagran esencialmente a la compresión de costos para nuevos aumentos de productividad, que, a su vez, etc.[1]

En esa concurrencia, el desarrollo tecnológico pronto se utiliza para la productividad y la rentabilidad, creando y acrecentando el paro,[2] desordenando los ritmos humanos.

Es cierto que la concurrencia es a la vez la gran estimuladora y regularizadora de la economía y sus desarreglos, como la formación de monopolios, pueden ser combatidos por leyes antitrust, pero lo que es nuevo es que la concurrencia internacional alimenta en lo sucesivo una aceleración a la que se sacrifican la convivencia, las posibilidades de reforma y que, de no haber desaceleración, nos conduciría hacia ¿la explosión?, ¿la desintegración?, ¿la mutación?

El desorden demográfico mundial

Había mil millones de seres humanos en 1800, hay seis mil millones hoy. Se prevén diez mil millones para el 2050.

Los progresos de la higiene y de la medicina en los países pobres hicieron que en ellos disminuyera la mortalidad infantil sin que bajara la natalidad. El bienestar y las transformaciones en la civilización que se vinculan con él disminuyen la natalidad en los países ricos. El crecimiento

[1] *Les Echos*, mayo de 1992.

[2] La cadena industrial del automóvil había permitido crear empleos de garajistas, mecánicos, revendedores, etc. No pasa lo mismo con la informática.

del mundo pobre, más poblado que el mundo rico, supera el decrecimiento de éste. ¿Hasta cuándo? Las previsiones catastróficas anuncian la superación de las posibilidades de subsistencia, la generalización de las hambrunas, el despliegue migratorio de los miserables sobre Occidente. Pero hay factores de retardo, como las políticas antinatalistas (India, China), la tendencia a la reducción del número de hijos con el progreso del bienestar y la modernización de las costumbres.

Es así que no hay que aislar el proceso demográfico sino contextualizarlo en el conjunto de los devenires sociales, culturales y políticos.

La evolución demográfica sigue implicando imprevisibilidades. Hasta hoy, en Europa, las grandes modificaciones en el aumento y disminución de las poblaciones fueron inesperadas. Así un crecimiento demográfico imprevisto comienza en 1940 y se desarrolla en la posguerra; después una brutal disminución se instala en Berlín a fines de la década de 1950 y se va a generalizar en casi toda Europa. Por ello no es seguro que el crecimiento mundial actual deba necesariamente seguir progresando exponencialmente.

La crisis ecológica

El aspecto metanacional y planetario del peligro ecológico apareció con el anuncio de la muerte del océano por Ehrlich en 1969 y con el informe Meadows encomendado por el Club de Roma en 1972.

Después de las profecías apocalípticas mundiales de 1969-1972 hubo un período en que se multiplicaron las degradaciones ecológicas locales –campos, bosques, lagos, ríos, aglomeraciones urbanas contaminadas–. Sólo en la década de 1980 aparecieron:

1) las grandes catástrofes locales de amplias consecuencias: Sevesso, Three Mile Island, Chernobyl, desecamiento

del mar Aral, contaminación del lago Baikal, ciudades en el límite de la asfixia (México, Atenas). Se percibe que la amenaza ecológica ignora las fronteras nacionales: la contaminación del Rin afecta a Suiza, Francia, Alemania, los Países Bajos, el mar del Norte. Chernobyl conquistó y después desbordó el continente europeo.

2) Los problemas más generales: en los países industrializados, contaminación de las aguas, incluyendo las napas freáticas; envenenamiento de los suelos por exceso de pesticidas y fertilizantes; urbanización masiva de regiones ecológicamente frágiles (como las zonas costeras); lluvias ácidas; almacenamiento de desechos nocivos. En los países no industrializados, desertificación, deforestación, erosión y salinización de los suelos, inundaciones, urbanización salvaje de megalópolis envenenadas por el dióxido de azufre (que favorece el asma), el monóxido de carbono (que provoca trastornos cerebrales y cardíacos), el dióxido de nitrógeno (inmunodepresor).

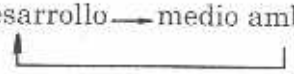
3) Los problemas globales concernientes al planeta en su conjunto: emanaciones de CO_2 que intensifican el efecto invernadero y envenenan a los microorganismos que degradan los desperdicios, alterando importantes ciclos vitales; disminución de la capa de ozono estratosférica, agujero de ozono en la Antártida, exceso de ozono en la tropósfera (parte más baja de la atmósfera).

Así la conciencia ecológica ha llegado a ser la toma de conciencia del problema global y del peligro global que amenaza al planeta. Como dice Jean-Marie Pelt:

> El hombre destruye uno a uno los sistemas de defensa del organismo planetario.

Las reacciones a los peligros fueron en un principio sobre todo locales y técnicas. Después las asociaciones y los partidos ecologistas se multiplicaron y se crearon los ministerios del Medio Ambiente en setenta países; la conferencia de

Estocolmo de 1972 dio lugar a la creación de organismos internacionales encargados del medio ambiente (PNUMA); se pusieron en marcha programas internacionales de investigación y de acción (Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente, Programa sobre el Hombre y la Biosfera de la UNESCO). Por último, la conferencia de Río reunió en 1992 a ciento setenta y cinco Estados. Se trata de conciliar las necesidades de salvaguardia ecológica y las necesidades de desarrollo económico del Tercer Mundo. La idea de "desarrollo sustentable" implica la consideración dialógica de la idea de desarrollo, que acarrea crecimiento de las contaminaciones, y la idea de medio ambiente, que requiere limitar las contaminaciones:



De cualquier modo, la idea de desarrollo sigue mostrándose todavía trágicamente subdesarrollada (lo vamos a ver un poco más adelante): aún no se la ha repensado, ni siquiera en el concepto de "desarrollo sustentable".

La conferencia de Río adoptó una declaración sobre las selvas, una convención sobre el clima y sobre la salvaguardia de la biodiversidad; elaboró un plan de acción 21 (siglo XXI) tendiente a que las Naciones Unidas trabajen en conjunto para proteger la biosfera.

No es más que un principio. El deterioro de la biosfera continúa, la desertización y la deforestación tropicales se aceleran, la diversidad biológica disminuye. La degradación sigue avanzando con más rapidez que la recuperación.

Para los treinta años que vienen hay dos tipos de predicciones: las "pesimistas" ven una continuación irreversible de la degradación generalizada de la biosfera, con modificación de los climas, aumento de la temperatura y la evapotranspiración, elevación del nivel del mar (30 a 140 centímetros), extensión de las zonas de sequía, todo eso con una población probable de diez mil millones de seres humanos. Los "opti-

mistas" piensan que la biosfera tiene potencialidades de autorregeneración y de defensa inmunológica que le permitirán salvaguardarse por sí misma, y que la población se estabilizará en alrededor de ocho mil quinientos millones de seres humanos.

De cualquier modo, se impone ser precavidos, de cualquier modo, precisamos un pensamiento ecologista que, fundado en la concepción auto-eco-organizadora, tenga en cuenta el nexo vital de todo sistema viviente, humano o social, con su medio ambiente.

La crisis de desarrollo

La idea de desarrollo fue la idea clave de los años de posguerra. Había un mundo llamado desarrollado dividido en dos, uno "capitalista" y el otro "socialista". Uno y el otro aportaron al tercer mundo su modelo de desarrollo. Hoy, después de múltiples descalabros del desarrollo del modelo "capitalista" occidental, la crisis del aparato comunista ha aparejado el fracaso del modelo "socialista" de desarrollo. Es más, hay una crisis mundial del desarrollo. *El problema del desarrollo se topa con el problema cultural / civilizacional y con el problema ecológico.* El sentido mismo de la palabra desarrollo, tal como se lo usa, implica y provoca el subdesarrollo. De aquí en más es preciso problematizarlo, pero, para realizar esa problematización, precisamos considerar antes los problemas de segundo tipo.

El doble proceso, antagonista y vinculado, de la solidarización y de la balcanización del planeta

Los siglos XVII y XVIII conocieron la afirmación de los primeros estados nacionales europeos; el siglo XIX vio la expansión del Estado-nación por nuestro continente y en América del sur. El siglo XX generalizó en Europa la fórmula del Estado-nación (con la dislocación de los imperios otomano, austro-húngaro y después soviético) y en el mundo (con la muerte de los imperios coloniales inglés, francés, holandés y portugués). La ONU cuenta hoy con cerca de doscientos Estados soberanos.

Los primeros Estados nacionales (Francia, Inglaterra, España) reunieron e integraron etnias diversas en un espacio de civilización más amplio, donde lentamente se forjó una unidad nacional. Los Estados poliétnicos constituidos en el siglo XX no pudieron disponer del tiempo histórico necesario para la integración nacional, y se desintegraron no bien disminuyó la coerción que mantenía su unidad, como quedó demostrado en Yugoslavia. Muchos Estados nacionales se formaron a partir de la reivindicación a la soberanía de etnias que se emancipaban de un imperio y, entre esas etnias secularmente mezcladas e imbricadas unas con las otras, muchas conservaban minorías en su seno: fuentes innumerables de conflictos y de exasperación nacionalista, que a veces explotaba y otras era dominada por la presión de las grandes potencias.

En este siglo se afirma cada vez más la aspiración irresistible a constituir una nación dotada de un Estado donde antes se encontraba la etnia. Muchas veces esa aspiración se manifiesta a contramano de las realidades o de los intereses económicos, lo que muestra que la exigencia de nacionalidad tiene fuentes diferentes (necesidad de autono-

mía y de autoafirmación, necesidad de resarcimiento, de raíces, de comunidad).

Es preciso señalar que, de modo por demás generalizado, el enraizamiento o el reenraizamiento étnico y religioso se cristalizan en el Estado-nación. Para concebirlo, es preciso comprender que el Estado-nación implica una sustancia mitológica/afectiva extremadamente "cálida". La patria es el término masculino/femenino que unifica en él lo maternal y lo paternal. El componente matri-patriótico da valor maternal a la madre-patria, tierra-madre, a donde se dirige naturalmente el amor, y da potencia paternal al Estado, al que se debe obediencia incondicional. La pertenencia a una patria da lugar a la comunidad fraternal de patriotas. Esa fraternidad mitológica puede reunir en ella a millones de individuos que no tienen ningún lazo consanguíneo. Y de ese modo la nación restaura en su dimensión moderna el calor del lazo familiar, clánico o tribal, perdido por el hecho mismo de la civilización moderna, que tiende a atomizar a los individuos. En el adulto restaura la relación infantil que se da en el seno del hogar protector. A la vez, el Estado aporta fuerza, armas, autoridad, defensa. Desde entonces, los individuos, desorientados ante las crisis del presente y la crisis del futuro, encuentran en el Estado-nación la seguridad y la comunidad que precisan.

Paradójicamente es la era planetaria misma la que ha permitido y favorecido el desmigajamiento generalizado en Estados nacionales: en efecto, la exigencia de nación es estimulada por un movimiento de resurgimiento de la identidad ancestral, que tiene lugar en reacción a la corriente planetaria de homogenización civilizacional, y esa exigencia se ve intensificada por la crisis generalizada del futuro. A la vez que el resurgimiento familiar/mitológico del pasado, el Estado-nación permite organizar el presente y afrontar el futuro. A través de él la técnica, la administración, el ejército, van a dar grandeza y poder a la comunidad. De ese modo, el Estado nacional corresponde a la vez a una exigencia arcaica que suscitan los tiempos modernos y a una exigencia moderna que resucita la exigencia arcaica.

Sin duda, en el desplome de los imperios, incluyendo el reciente del imperio soviético, la dislocación en naciones y hasta en mininaciones fue liberadora y el resurgimiento étnico o nacional lleva consigo potencialidades renovadoras. Pero los Estados-nación poliétnicos, desgajados recientemente de los imperios dislocados, no tienen el tiempo histórico de integrar sus etnias o sus minorías, lo que es fuente de conflictos y de guerras. Avasallan, expulsan o aniquilan a quienes podían tolerar la ciudad o el imperio: la minoría étnica. El carácter absoluto de su soberanía, su rechazo a toda instancia de decisión superior, el carácter ciego, conflictivo y a menudo paranoico de las relaciones entre los Estados, la insuficencia radical del embrión de instancia supranacional parcial –en el doble sentido de incompleto y partidario– que es la ONU, todo ello ha provocado una situación de balcanización generalizada en el instante preciso cuando la era planetaria requiere de la asociación de los Estados-naciones y, por razones que conciernen a la humanidad en su conjunto, la superación de su poder absoluto. En realidad, la proliferación de naciones nuevas impide la formación de vastas confederaciones o federaciones que se han vuelto necesarias por la intersolidaridad acrecentada de los problemas. De ese modo, después de haber agotado su fecundidad histórica (que fue la de constituir espacios de civilización más vastos que las ciudades y mejor integrados que los imperios), el Estado-nación soberano absoluto se impone de modo universal, dislocando en casi todas partes las posibilidades asociativas,[3] e impidiendo la constitución de instancias de solidaridad metanacionales.

De cualquier modo, los Estados-nación, incluyendo a los grandes Estados-nación poliétnicos, son ya demasiado pequeños para los grandes problemas, en adelante inter y trasnacionales: los problemas de la economía, los del desarrollo, los de la civilización tecnoindustrial, los de la homo-

[3] El único contraejemplo, que no llega a ser ejemplar, es el de la comunidad que nació al oeste de la pequeña Europa.

genización de los modos y géneros de vida, los de la desintegración de un mundo campesino milenario, los de la ecología, los de la droga, son problemas planetarios que exceden las competencias nacionales. Es así que el cierre sobre sí mismo, la balcanización generalizada suscitan algunos de los principales peligros del fin del milenio.

A través de los antagonismos entre naciones se reactiva el antagonismo de las religiones, en especial en zonas a la vez de interferencias y de fractura como India/Pakistán y Medio Oriente; el antagonismo modernidad/tradición se agrava en el antagonismo modernidad/fundamentalismo; el antagonismo democracia/totalitarismo se ha debilitado, pero va a dar lugar a un antagonismo virulento: democracia/dictadura; el antagonismo Occidente/Oriente se nutre de esos antagonismos y los nutre, como el antagonismo Norte/Sur, con lo que se mezclan los intereses estratégicos y económicos antagónicos de las grandes potencias. Todos esos antagonismos se cruzan en las grandes zonas sísmicas del globo (como la que va de la zona de Armenia/Azerbaiján hasta Sudán) y se concentran allí donde hay religiones y etnias mezcladas, fronteras arbitrarias entre Estados, exasperación de rivalidades y privaciones de todos los órdenes, como en Medio Oriente.

Recordemos, por último, la triple crisis que cavó una zona depresiva de Gdansk a Vladivostok: crisis política donde el hundimiento del totalitarismo no dio lugar más que a embriones democráticos inciertos y frágiles, crisis económicas a las que fueron catapultadas las poblaciones que perdieron las seguridades y mínimos vitales de un sistema viejo, sin haber adquirido todavía las ventajas esperadas del nuevo, crisis nacional donde las etnias que acceden a la soberanía nacional se oponen a la minorías que, en su seno, reclaman los mismos derechos y se oponen a las naciones a las que pertenecen sus propias minorías, lo que provoca el avance paroxístico de los nacionalismos. Esas tres crisis se mantienen unas a las otras: la historia nacionalista se ve favorecida por la crisis económica, y una y la otra favorecen el arribo de nuevas dictaduras. Como dijo el filósofo israelí Leibovitz:

> Se pasa fácilmente del humanismo al nacionalismo y del nacionalismo al bestialismo.

No estamos más que en el inicio de la formación de ese ciclón histórico de crisis intervirulentas, y nadie sabe qué resultará finalmente en Europa del encuentro entre el flujo asociativo procedente del Oeste y la ola disociativa proveniente del Este.

El Africa en crisis[4] ve agravarse una situación marcada a la vez por el derrumbe de dictaduras "socialistas", la impotencia para reemplazarlas por democracias, el retroceso de las inversiones occidentales, la debilidad o la corrupción de las administraciones, la endemia de las guerras tribales y/o religiosas, lo que se traduce en devastaciones y hambrunas crecientes en Somalía, Etiopía, Sudán, Mozambique.

El continente asiático tampoco se halla al abrigo de convulsiones que, en caso de dislocaciones y guerras étnicas en China e India, entrañarían cataclismos humanos.

Es así que el siglo XX ha creado y parcelado, a la vez, un tejido planetario único; sus fragmentos se aíslan, se erizan, se combaten entre ellos y tienden a destruir el tejido sin el cual no habrían podido existir ni desarrollarse. Los Estados dominan la escena mundial como titanes brutales y borrachos, potentes e impotentes. ¿Cómo superar su era bárbara?

[4] En 1960 participaba en un 9% en los intercambios internacionales y era autosuficiente en alimentos.

Europa había diseminado la fe en el progreso en el planeta entero. Las sociedades, arrancadas de sus tradiciones, iluminan su futuro ya no siguiendo la lección del pasado, sino avanzando hacia un futuro promisorio y prometido. El tiempo era un movimiento de ascenso. El progreso se identificaba con la propia marcha de la historia humana y era propulsado por los desarrollos de la ciencia, de la técnica, de la razón. La pérdida de la relación con el pasado era reemplazada, compensada, por la adquisición del avance hacia el futuro. La fe moderna en el desarrollo, el progreso y el futuro se habían expandido en la Tierra entera. Esa fe constituía el fundamento común de la ideología democrático-capitalista occidental, donde el progreso prometía bienes y bienestar terrestres y la ideología comunista, religión de salvación terrestre, que llegaba a prometer el "paraíso socialista". El progreso estuvo en crisis dos veces en la primera mitad del siglo en el despliegue bárbaro de las dos guerras mundiales que opusieron e hicieron retroceder a las naciones más avanzadas. Pero la religión del progreso encontró el antídoto que exaltó su fe allí donde había debido derrumbarse. Los horrores de las dos guerras fueron considerados como las reacciones de antiguas barbaries y hasta como anuncios apocalípticos de tiempos felices. Para los revolucionarios, esos horrores provenían de las convulsiones del capitalismo y del imperialismo, y no ponían en duda la promesa de progreso. Para los evolucionistas, esas guerras eran desvíos que sólo suspendían por un tiempo la marcha hacia adelante. Después, cuando se impusieron el nazismo y el comunismo stalinista, sus caracteres bárbaros fueron enmascarados por sus promesas "socialistas" de prosperidad y felicidad.

La posguerra de 1945 vio la renovación de grandes esperanzas progresistas. Se restauró un futuro excelente, ya en la idea de porvenir radiante que promete el comunismo, ya en la idea de porvenir apacible y próspero que promete la idea de sociedad industrial. En todas partes en el Tercer Mundo la idea de desarrollo parece deber aportar un futuro liberado de las peores trabas que pesan sobre la condición humana.

Pero todo se da vuelta a partir de los años 1970.

El porvenir radiante zozobra: la revolución socialista revela su rostro dantesco en la URSS, China, Vietnam, Camboya y hasta Cuba, considerada por mucho tiempo "paraíso socialista" de bolsillo. El sistema totalitario hace implosión en la URSS y se generaliza la fe en el futuro "socialista". En el Oeste, la crisis cultural de 1968 se ve seguida en 1973 por el hundimiento de las economías occidentales en una fase depresiva de larga duración. Finalmente, en el Tercer Mundo, los fracasos del desarrollo desembocan en regresiones, estancamientos, hambrunas, guerras civiles/tribales/religiosas. Las balizas que señalan el camino del futuro han desaparecido. Los futurólogos ya no predicen más y algunos cierran el negocio.[5] La nave Tierra navega en la noche y en medio de la niebla.

En esa misma época, el núcleo mismo de la fe en el progreso –ciencia/técnica/industria– se muestra progresivamente más y más corroído. La ciencia revela una ambivalencia cada vez más radical: el dominio de la energía nuclear por las ciencias físicas conduce no ya solamente al progreso humano sino también al aniquilamiento humano: las bombas de Hiroshima y Nagasaki, reemplazadas por la carrera armamentista nuclear de las grandes y luego medianas potencias hacen pesar su amenaza sobre el futuro del planeta. La ambivalencia se adueña de la biología en los años 1980: el reconocimiento de los genes y de los procesos biomoleculares conduce a las primeras manipulaciones ge-

[5] Como el centro de investigaciones sobre el futuro de la Universidad de California del Sur. Subsisten institutos que se orientan esencialmente a programas tecnológicos a corto plazo, como el centro de investigaciones sobre el futuro de Palo Alto.

néticas y promete manipulaciones cerebrales que controlarían y someterían los espíritus.

En la misma época también se pone de manifiesto que los subproductos de desecho de la industria, así como la aplicación de métodos industriales a la agricultura, a la pesca y a la ganadería, causan deterioros y contaminaciones cada vez más masivos y generalizados y que amenazan la biosfera terrestre y hasta la psicoesfera.

De este modo, en todas partes, el desarrollo de la tríada ciencia/tecnología/industria pierde su carácter providencial. La idea de modernidad todavía sigue siendo atrayente y llena de promesas en todas partes donde se sueña con el bienestar y los medios técnicos liberadores. Pero comienza a ser cuestionada en el mundo del bienestar adquirido. La modernidad era y sigue siendo un complejo de civilización animado por un dinamismo optimista. Pero la problematización de la tríada que anima ese dinamismo la problematiza a ella misma. La modernidad llevaba en su seno la emancipación individual, la secularización general de los valores, la diferenciación de lo verdadero, de lo bello, del bien. Pero en lo sucesivo el individualismo no significa más sólo autonomía y emancipación, significa también atomización y anonimización. La secularización significa no sólo liberación en relación con los dogmas religiosos, sino también pérdida de fundamentos, angustia, duda, nostalgia de las grandes certidumbres. La diferenciación de los valores desemboca no ya solamente en la autonomía moral, la exaltación estética, la libre indagación de la verdad, sino también en la desmoralización, el esteticismo frívolo, el nihilismo. La virtud hasta ahora rejuvenecedora de la idea de nuevo (nuevo=mejor=necesario=progreso) se agota, y sólo conserva valor para los jabones, los aparatos de televisión y los rendimientos de los automóviles. Ya no habrá "nouveau roman", "nouveau cuisine" ni "nueva filosofía".

Si la conciencia de la ambivalencia de todos los procesos que ha desarrollado la modernidad y que han desarrollado a la modernidad se manifiesta en Occidente, la crítica de la

modernidad, lejos de poder superarla, da a luz a un pobre posmodernismo que sólo consagra la incapacidad de concebir un futuro.

Sin embargo, en todas partes reina el sentimiento, difuso o agudo, de la pérdida del futuro. En todas partes se instala la conciencia de que no estamos en la anteúltima etapa de la historia, donde ésta va a cumplir su gran expansión. En todas partes se siente que no se avanza hacia un porvenir radiante y ni siquiera hacia un porvenir feliz. Pero todavía no hay conciencia de que estamos en la edad de hierro planetaria, en la prehistoria del espíritu humano.

La enfermedad del futuro se mezcla con el presente y provoca una angustia psicológica, en especial cuando el capital de fe de una civilización se halla invertido en el futuro.

La vida cotidiana puede amortiguar el sentimiento de esa crisis de futuro y hacer que, a pesar de las incertidumbres, se tengan esperanzas individuales para uno mismo, se traigan niños al mundo, se proyecte su futuro.

Pero, a la vez, la crisis de futuro determina un gigantesco reflujo hacia el pasado, tanto mayor cuanto que el presente es miserable, angustioso, desdichado. El pasado, que había sido arruinado por el futuro, resucita de la ruina del futuro. De allí ese formidable y multiforme movimiento de resurgimiento y de retorno a los fundamentos étnicos, nacionales o religiosos perdidos u olvidados, donde surgen los diversos "fundamentalismos".[6]

Los efectos de esas formidables oscilaciones de cabo a rabo entre pasado y futuro no se han agotado y muchos son imprevisibles.

De todos modos, ninguna ley de la historia asegura auto-

[6] Los años 1977-1980 marcan un cambio importante: en 1977 el sionismo laico dejó su lugar a un israelismo bíblico con la llegada de Begin al poder; en 1978, Juan Pablo II fue elegido papa y entabla la reevangelización del mundo; en 1979, Irán, más o menos laicizado, cae en poder del ayatollah Khomeini.

máticamente el progreso. El porvenir no es necesariamente desarrollo. En adelante el futuro se llama incertidumbre.

La tragedia del "desarrollo"

El desarrollo es la palabra maestra, incluso en boca de la ONU, en la que se encontraron todas las vulgatas ideológicas de la segunda mitad de nuestro siglo. En el fundamento de la idea madre de desarrollo se halla el gran paradigma occidental del progreso. El desarrollo debe asegurar el progreso, el cual debe asegurar el desarrollo.

El desarrollo tiene dos aspectos. Por una parte es un mito global en el que las sociedades que llegan a industrializarse alcanzan el bienestar, reducen sus desigualdades extremas y facilitan a los individuos el máximo de felicidad que puede dispensar una sociedad. Por otra parte, se trata de una concepción reduccionista, en la que el crecimiento económico es el motor necesario y suficiente de todos los desarrollos sociales, psíquicos y morales. Esa concepción tecnoeconómica ignora los problemas humanos de la identidad, de la comunidad, de la solidaridad, de la cultura. De ese modo, la noción de desarrollo se muestra gravemente subdesarrollada. La noción de subdesarrollo es un producto pobre y abstracto de la noción pobre y abstracta de desarrollo.

Ligada a la fe ciega en la irresistible marcha hacia adelante del progreso, la fe ciega en el desarrollo ha permitido por una parte eliminar las dudas y, por la otra, ocultar las barbaries concretadas en el desarrollo del desarrollo.

El mito del desarrollo determinó la creencia de que había que sacrificar todo por él. Permitió justificar las dictaduras despiadadas, fueran del modelo "socialista" (partido único) o del modelo prooccidental (dictadura militar). Las crueldades de las revoluciones del desarrollo agravaron las tragedias de los subdesarrollados.

Después de treinta años dedicados al desarrollo, el gran desequilibrio Norte/Sur sigue en pie y las desigualdades se

agravan. Un 25% de la población del globo, que vive en los países ricos, consume el 75% de la energía; las grandes potencias conservan el monopolio de la alta tecnología y se apropian hasta del poder cognitivo y manipulador sobre el capital genético de las especies vivas, incluyendo la humana. El mundo desarrollado destruye excedentes agrícolas y pone sus tierras en barbecho mientras se multiplican penurias y hambrunas en el mundo pobre. Cuando hay guerras civiles o desastres naturales, la ayuda caritativa momentánea resulta devorada por los parásitos burocráticos o de los negocios. El Tercer Mundo sigue sufriendo la explotación económica, pero sufre también la ceguera, la limitación de ideas, el subdesarrollo moral e intelectual del mundo desarrollado.

En Africa los suelos se agotan, el clima se degrada, la población crece, el sida devasta. A una policultura que satisfacía las necesidades familiares y locales la sustituye una monocultura sometida a los azares del mercado mundial. A los golpes de ese azar, el monocultivo vive crisis sobre crisis; los capitales invertidos en los sectores en crisis huyen. El éxodo de los campesinos llena las villas miseria de desocupados. La monetarización y la mercantilización de todas las cosas destruyen la vida comunitaria de intercambio de servicios y de convivencia. La mejor de las culturas indígenas desaparece en beneficio de lo peor de la civilización occidental.

La concepción desarrollista fue y es ciega a las riquezas culturales de las sociedades arcaicas o tradicionales, que no son vistas sino a través de anteojos economicistas y cuantitativistas. En sus culturas no ha señalado más que ideas falsas, ignorancia, supersticiones, sin imaginar que contenían intuiciones profundas, saberes acumulados en milenios, sabiduría de vida y valores éticos atrofiados entre nosotros. Fruto de una racionalización occidentalocéntrica, el desarrollismo fue a la vez ciego al hecho de que las culturas de nuestras sociedades desarrolladas incluyen en ellas,

como todas las culturas, pero de modos diferentes, al lado de verdades y virtudes profundas (entre ellas la de la racionalidad autocrítica que permite ver las carencias y las fallas de nuestra propia cultura) ideas arbitrarias, mitos infundados (entre ellos el mito providencialista del progreso), enormes ilusiones (como la ilusión de haber llegado a la cima de la racionalidad y de ser los depositarios exclusivos de ella) y cegueras terroríficas (como la del pensamiento parcelario, compartimentado, reductor y mecanicista).

En su propia fuente europea, el desarrollo de la modernidad urbana e industrial ha provocado la destrucción de culturas rurales milenarias y comienza a atacar el tejido de las diversas culturas regionales, que resisten de modo desigual. En el seno de las grandes culturas históricas de Asia y del mundo islámico se ha resistido a la occidentalización ya asumiendo una doble identidad (Japón, Marruecos), ya regenerando el fondo religioso y étnico. Como se dijo más arriba, la resistencia a la occidentalización se opera también apropiándose de armas e instrumentos de Occidente: la fórmula del Estado-nación, las técnicas industriales, administrativas y militares, las ideologías emancipadoras del derecho de los pueblos.

Así, en el mismo proceso se da un doble movimiento de reenraizamiento en el pasado y de lanzamiento hacia el futuro. Una dinámica compleja, en la que interactúan identidad/religión/nación/Estado/técnica, y en la que intervienen el capitalismo, las ideologías de Occidente, la ideología revolucionaria y la cultura de masas, provoca rebelión, esperanza y después resignación, desesperación y nuevamente rebelión. Todo eso no se da sin desgarramientos, conflictos interiores, compromisos bastardos; de cualquier modo, la occidentalización progresa a través de la tecnificación, la mercadización, la mercantilización y la ideologización y, en sentido contrario, como se vio más arriba, progresan la balcanización y el retorno a la identidad etnorreligiosa.

En el resto del mundo, el desarrollo tiende a culminar la

desintegración de las culturas arcaicas comenzada desde los tiempos históricos y proseguida masivamente por la colonización. El mundo de las culturas indígenas, reducido hoy a tres cientos millones de personas, avanza hacia la muerte.

Asistimos a la última fase de la aniquilación de las culturas de cazadores-recolectores que todavía subsisten en las selvas tropicales, las montañas salvajes o las extensiones desérticas. Los progresos de la medicina aportan higiene y curación, pero hacen que se pierdan los remedios y las prácticas de curanderos o brujos; la alfabetización aporta la cultura escrita, pero destruye las culturas orales que llevan en ellas saberes y sabidurías milenarias. Los tipos tradicionales de personalidad resultan destruidos.

La experiencia reciente en la bahía James ilustra el proceso. En la lógica del desarrollo, Hydro-Quebec emprendió la construcción de grandes presas, destinadas a proporcionar electricidad barata a la provincia, y, por eso mismo, a atraer la instalación de fábricas de aluminio. Parte del territorio se compró a los indios Cris, lo que les proporcionó los medios para volverse sedentarios, adquirir casas y equipamiento electrodoméstico y adoptar y adaptarse al trabajo/energía/crecimiento, etcétera. Pero, en los territorios adquiridos por Hydro-Quebec, la creación de lagos artificiales cortó las rutas migratorias de los caribús, y la liberación de fósforo por sus aguas volvió no comestible al pescado. Los hombres, obligados a abandonar sus antiguas actividades vitales de cazadores y pescadores, se fueron a trabajar en la construcción de los diques y después se transformaron en desocupados. Los viejos se dejaron morir, inactivos. Los jóvenes cayeron en el alcoholismo y pueden verse niños de cuatro años emborrachándose con cerveza. Las mujeres que, sin transición, abandonaron el pescado y la carne por los farináceos y los dulces se volvieron obesas. La antigua comunidad se destruyó y no se construyó una nueva. El altruísmo dejó su lugar al egoísmo. Un antiguo modo de vida, un antiguo mundo de vida, se ha muerto. Llegó el bienestar doméstico, con el alcoholismo, la droga , el aburrimiento. Los

Cris hoy son ricos en mercaderías y empobrecidos de alma, desdichados y se hallan en vías de desaparición.

En todos los casos, incluyendo Europa, pero con mayor gravedad fuera de Europa, el desarrollo destruye más o menos rápidamente las solidaridades locales, los rasgos originarios adaptados a las condiciones ecológicas singulares.

Sin duda no hay que idealizar las culturas. Hay que saber que toda evolución implica abandono, toda creación implica destrucción, todo avance histórico se paga con una pérdida. Hay que comprender que, mortal como todo lo que vive, cada cultura es digna de vivir y debe saber morir. A la vez, debemos sostener la necesidad de una cultura planetaria. Es cierto que la multiplicidad de las culturas, maravillosas adaptaciones a las condiciones y problemas locales, impide hoy el acceso al nivel planetario. Pero ¿no se puede extraer de cada una y generalizar lo que aportó de mayor riqueza? ¿Cómo integrar los valores y tesoros culturales de culturas que se desintegran? ¿No es demasiado tarde? Debemos pues enfrentar dos comandos contradictorios: salvar la extraordinaria diversidad cultural que ha creado la diáspora de la humanidad y, a la vez, alimentar una cultura planetaria común a todos. Además, vemos que paralelamente al proceso de homogenización civilizacional que implica el despliegue tecnoindustrial, también hay un proceso de encuentros y sincretismos culturales: sin cesar, la diversidad cultural se recrea en los Estados Unidos, en América latina y en Africa. Pero no es menos cierto que el desarrollo tecnoindustrial amenaza culturalmente al mundo.

En todas partes se da la tecnificación generalizada, la industrialización generalizada, la urbanización generalizada, con efectos ambivalentes de los que no se sabe todavía cuáles prevalecerán. Todo eso determina a gran velocidad la destrucción de las culturas agrarias, el fin del mundo campesino multimilenario: mientras que el 3% de la población

mundial vivía en ciudades en 1800, un 80% de los habitantes son urbanos en el Occidente europeo. Las megalópolis como México, Shangai, Bombay, Yakarta o Tokio-Osaka no dejan de crecer. Esos monstruos urbanos sufren (y hacen sufrir a sus habitantes) embotellamientos, ruidos, stress, contaminación de todo tipo. La miseria material prolifera en sus villas miseria, la miseria moral no se halla concentrada solamente en los barrios de droga y de delincuencia: también reina en los barrios lujosos protegidos por policías y gorilas.

Los demógrafos de la ONU prevén que, hacia el año 2000, más del 50% de la población mundial vivirá en un medio urbano, 60 megalópolis incluirán más de 650 millones de habitantes, es decir, 8,3% de la población mundial sobre un diez milésimo de las tierras emergidas. De 21 megalópolis de más de diez millones de habitantes, 17 estarán en los países pobres.

¿A dónde lleva el desarrollo mundial?

Unos marchan hacia el desastre; los otros, que salen del subdesarrollo, van a encontrarse con los problemas de la civilización del mundo desarrollado. Este, por su parte, soporta en su seno un desarrollo del subdesarrollo económico: 35 millones de seres humanos se hallan por debajo del nivel de la pobreza en Estados Unidos. Parece que entramos en una sociedad "dual", que rechaza en sus guetos a los excluidos del desarrollo, entre ellos un 10 a 20% de desocupados.

¿Vamos hacia la crisis mundial del desarrollo?

Sea como sea, es preciso rechazar el concepto subdesarrollado del desarrollo, que hacía del crecimiento tecnoindustrial la panacea de todo desarrollo antroposocial, y renunciar a la idea mitológica de un progreso irresistible en aumento hasta el infinito.

Nuestra civilización, modelo de desarrollo, ¿no está enferma de desarrollo?

El desarrollo de nuestra civilización produjo maravillas: la domesticación de la energía física, las máquinas industriales cada vez más automatizadas e informatizadas, las máquinas electrodomésticas que liberan a los hogares de las tareas más esclavizantes, el bienestar, el confort, los productos extremadamente variados de consumo, el automóvil (que, como lo indica su nombre, proporciona autonomía en la movilidad), el avión, que nos hace devorar el espacio, la televisión, ventana abierta sobre el mundo real y sobre los mundos imaginarios...

Ese desarrollo ha permitido la expansión individual, la intimidad en el amor y la amistad, la comunicación del tú con el yo, la telecomunicación entre cada uno y todos; pero ese mismo desarrollo trae también la atomización de los individuos, que pierden las antiguas solidaridades sin adquirir nuevas, si no anónimas y administrativas.

El desarrollo del área técnico-burocrática entraña la generalización del trabajo parcelario sin iniciativa, responsabilidad ni interés.

El tiempo cronometrado, el tiempo precipitado hacen desaparecer la disponibilidad, los ritmos naturales y tranquilos. La prisa elimina la reflexión y la meditación. La megamáquina burocrática/técnica/industrial cubre actividades cada vez más numerosas. Obliga a los individuos a obedecer sus prescripciones, indicaciones, formularios. No sabe cómo dialogar con sus poderes anónimos. No se sabe cómo corregir sus errores, no se sabe a qué oficina, a qué ventanilla hay que dirigirse. La mecanización toma el control de lo que no es mecánico: la complejidad humana. La existencia concreta resulta maltratada. El reino anónimo del dinero progresa al ritmo del reino anónimo de la tecnoburocracia. Los estimulantes son a la vez desintegrantes: el

espíritu de competencia y de triunfo desarrolla el egoísmo y disuelve la solidaridad.

La ciudad-luz, que ofrece libertades y variedad, es a la vez la ciudad tentacular, en la que las coerciones, comenzando por las del subterráneo, ahogan la existencia, y donde los stress acumulados agotan los nervios.

La vida democrática retrocede. Cuanto mayor es la dimensión técnica que adquieren los problemas, tanto más escapan a las competencias de los ciudadanos en provecho de los expertos. Cuanto más políticos se vuelven los problemas de civilización, tanto menos los políticos son capaces de integrarlos en su lenguaje y sus programas.

El hombre productor se halla subordinado al hombre consumidor; aquél al producto vendido en el mercado y este último a fuerzas libidinales cada vez menos controladas en el proceso en bucle por el que se crea un consumidor para el producto y no sólo un producto para el consumidor. Una agitación superficial se adueña de los individuos no bien escapan a las coerciones esclavizantes del trabajo. El consumo desordenado se transforma en subconsumo bulímico que alterna con curas de privación; la obsesión dietética y la obsesión por la línea multiplican los temores narcisistas y los caprichos alimentarios y mantienen el culto dispendioso de las vitaminas y de los oligoelementos. Entre los ricos, el consumo se vuelve histérico, maníaco del confort, de la autenticidad, de la belleza, de la pureza, de la salud. Recorren las vitrinas, las grandes tiendas, los anticuarios, los mercados de pulgas. La bibelotmanía se conjuga con la bagatelomanía.

Los individuos viven al día, consumen el presente, de dejan fascinar por mil futilezas, charlan sin jamás comprenderse en la torre de Bagatelas. Incapaces de quedarse quietos, se lanzan a cualquier parte. El turismo es menos el descubrimiento del otro, la relación física con el planeta, que un trayecto sonámbulo guiado en un mundo semifantasmal

de folklores y de monumentos. La "diversión" moderna mantiene el vacío del que quiere huir.

La elevación de los niveles de vida también puede estar ligada a la degradación de la calidad de vida. La multiplicación de los medios de comunicación puede vincularse con el empobrecimiento de las comunicaciones personales. El individuo puede ser a la vez autónomo y atomizado, rey y objeto, soberano de sus máquinas y manipulado/usado por lo que usa.

A la vez, algo amenaza a nuestra civilización desde el interior. La degradación de las relaciones personales, la soledad, la pérdida de certidumbres unida a la incapacidad para asumir la incertidumbre, todo eso alimenta un mal subjetivo cada vez más expandido. Como ese mal del alma se esconde en nuestras cavernas interiores, como se fija de modo psicosomático en los insomnios, dificultades respiratorias, úlceras de estómago, malestares, no se percibe su dimensión civilizacional colectiva, y se va a consultar al médico, al psicoterapeuta, al gurú.

Cuando la adolescencia se rebela contra la sociedad, cuando cae en la droga dura, se cree que se trata solamente de un mal de juventud: no se ve que el adolescente es el eslabón débil de la civilización, que en él se concentran los problemas, los males, las aspiraciones todavía difusas y atomizadas. La búsqueda a la vez de la autonomía y de la comunidad, la necesidad de una relación auténtica con la naturaleza donde se reencontraría la propia naturaleza, el rechazo de la vida adulterada de los adultos, revelan las carencias que todos sufren. Más profundamente, el pedido de los adolescentes californianos de los años 1960, *Peace and Love*, revela un mal profundo del alma privada de paz y amor.

Los sobresaltos de 1968 mostraron un enfrentamiento adolescente contra los principios mismos de la vida en el mundo occidental, miserable psíquica y moralmente a la vez que próspero materialmente.

Los males objetivos que provienen de dificultades o disfunciones económicas, de pesos y rigideces burocráticas, de degradaciones ecológicas, se han vuelto perceptibles y comienzan a ser enunciados y denunciados. Pero los males de civilización que se infiltran en las almas y toman forma subjetiva no siempre son percibidos. De cualquier modo, los males objetivos y los males subjetivos se unen para formar un nuevo mal de civilización. Aparecido en el Oeste en y por el desarrollo económico, va a continuar en y por la crisis económica.

El imaginario vehiculizado por los medios tuvo en cuenta ese malestar en la crisis de 1968. Hasta entonces todos los filmes comerciales terminaban con un *happy end*, los héroes de la literatura popular hallaban el éxito y el amor al final de su novela. La prensa femenina distribuía recetas de felicidad. Después de 1968 se pasó del mito eufórico de la felicidad a la problematización de la felicidad. El *happy end* no se impone ya necesariamente. La prensa femenina aconseja a sus lectoras enfrentar con coraje los problemas de las separación, de la soledad, de la enfermedad, del envejecimiento.

También hay que señalar que la "sociedad civil" reacciona y trata de protegerse por sus propios medios.

De ese modo, a partir de los años 1960, una respuesta a las coerciones de la vida urbana burocratizada se manifiesta con el desarrollo de una vida que alterna trabajo/ocio, ciudad/campo, con fines de semana y vacaciones múltiples. Un neoarcaísmo y un neonaturalismo han llenado los interiores de plantas, caracoles, minerales y fósiles y han suscitado el uso de jeans, terciopelos, ropas rústicas, joyas bárbaras, han llevado a la revalorización de las carnes asadas, legumbres de jardín, guisos rústicos. En consecuencia, el surgimiento de la conciencia ecológica acentuó la búsqueda de lo "natural" en todos los dominios, comenzando por la alimentación.

Eros, que opuesta o simultáneamente, puede tomar forma de amor, erotismo, sexualidad o amistad, es la respuesta fundamental al mal de la civilización, respuesta que la civilización misma suscita y difunde por sus medios. La resistencia al anonimato y a la atomización se manifiesta, sobre todo en el mundo juvenil, con la multiplicación de signos de reunión en tribus, grupos de compañeros y fiestas. Y, a todas las edades, el amor se ha transformado en el dios salvador. El matrimonio, en otra época alianza de familias, ya no es casi concebible sin amor. Los impulsos del amor rechazan el mal del alma. El amor nace y renace en todas partes. Los encuentros amorosos, eróticos, atraviesan las clases sociales, engañan las prohibiciones, se embriagan de clandestinidad, de precariedad.

Pero las pasiones que consumen se consumen rápidamente; el amor se debilita al multiplicarse, se fragiliza con el tiempo. Los encuentros que hacen nacer un nuevo amor matan al anterior. Las parejas se deshacen, otras se anudan, después se desanudan. El mal de la inestabilidad, de la prisa, de la superficialidad se instala en el amor y reintroduce el mal de la civilización que el amor destierra.

El amor y la fraternidad, fuerzas de resistencia espontáneas al mal de la civilización, son todavía demasiado débiles para constituir sus remedios. Rechazan el vacío con su empuje hacia la plenitud, pero ellos mismos resultan roídos y desintegrados por el vacío, de lo que resulta un complejo vacío/lleno que es muy difícil de captar.

Existen, por último, otras formas y fuerzas de resistencia al mal de la civilización, que se expresan principalmente en la voluntad por asimilar los métodos y mensajes de las culturas orientales que traen la concordia entre el alma y el cuerpo, la paz psíquica, el desprendimiento del espíritu. En ese sentido, las formas vulgarizadas y comercializadas de yoga y de zen ponen de manifiesto las carencias de la civilización occidental y la necesidad a la que responden. A la vez, en forma de religiones sincréticas diversas, entre ellas la filosofía *new age*, hay una búsqueda de lo verdadero,

del bien, de la belleza, de la restauración de la comunión y de lo sagrado. En las ruinas de todo lo que destruyó el progreso, él mismo ya en ruinas, hay una búsqueda de verdades perdidas...

Dadas su ambivalencias y sus complejidades, es muy difícil reconocer la verdadera naturaleza del mal de la civilización. Hay que tener en cuenta los subsuelos minados, las cavernas, los abismos subterráneos a la vez que el deseo de vivir y la lucha sorda e inconsciente contra el mal. Hay que tener en cuenta el complejo de deshumanización y de rehumanización. Hay que tener en cuenta las satisfacciones, alegrías, placeres y felicidades, pero también las insatisfacciones, sufrimientos, frustraciones, angustias y desdichas del mundo desarrollado, que son distintas, pero no menos reales que las del mundo subdesarrollado. Lo que lucha vitalmente contra las fuerzas de la muerte de esta civilización también forma parte de esta civilización. Las neurosis que provoca no son solamente un efecto del mal: son un compromiso más o menos doloroso con el mal para no caer en él.

¿Son insuficientes las reacciones al mal? ¿El mal va a ampliarse? De cualquier modo, ya no se puede considerar que nuestra civilización alcanzó un punto estable. Después de haber liberado fuerzas sorprendentes de creación y desencadenado fuerzas sorprendentes de destrucción, ¿se encamina hacia su autodestrucción o hacia su metamorfosis?

El desarrollo descontrolado y ciego de la tecnociencia

Más que nunca, nuestro devenir está animado por la doble dinámica del desarrollo de las ciencias y del desarrollo de las técnicas que se alimentan mutuamente entre sí, esta dinámica impulsa el desarrollo industrial y el desarrollo civilizacional, que a su vez la estimulan, sobre el globo. De ese modo

la tecnociencia conduce al mundo desde hace un siglo. Son sus desarrollos y sus expansiones los que operan los desarrollos y expansiones de las comunicaciones, de las interdependencias, de las solidaridades, de las reorganizaciones, de las homogenizaciones que desarrollan la era planetaria. Pero esos desarrollos y esas expansiones son los que provocan, como contraefectos retroactivos, las balcanizaciones, las heterogenizaciones, las desorganizaciones, las crisis de hoy en día.

La fe en la misión providencial de la tecnociencia ha alimentado la certidumbre de progreso, las grandiosas esperanzas de desarrollo futuro.

La tecnociencia no es solamente la locomotora de la era planetaria. Ella ha conquistado todos los tejidos de las sociedades desarrolladas, implantando de modo organizador la lógica de la máquina artificial hasta en la vida cotidiana, rechazando la competencia democrática de los ciudadanos en beneficio de los expertos y especialistas. Ha operado sus transformaciones sobre el cerebro, imponiéndole desuniones y reducciones. La tecnociencia es así nudo y motor de la agonía planetaria.

La invasión por la lógica de la máquina artificial

¿Qué es lo que distingue una máquina artificial de una máquina viviente?

La máquina artificial está compuesta por elementos extremadamente confiables. Sin embargo, la máquina, en su conjunto, es mucho menos confiable que cada uno de sus elementos tomado aisladamente. Basta una alteración local para que el conjunto se bloquee, se detenga, y la máquina no pueda repararse sino por intervención exterior. La máquina artificial no puede tolerar ni integrar el desorden. La máquina artificial obedece estrictamente a su programa. La máquina artificial está compuesta por elementos altamente

especializados y está orientada a la realización de tareas especializadas. Sólo muy recientemente las computadoras le proporcionaron una inteligencia general que puede aplicarse a diversos problemas.

La máquina viviente, en cambio, está constituida por elementos poco confiables que se degradan rápidamente (las proteínas), pero el conjunto es mucho más confiable que sus elementos. Es capaz de producir constituyentes nuevos que reemplacen a los que se degradan (moléculas) o mueren (células) y, en consecuencia, es capaz de autorregenerarse; es capaz de autorrepararse cuando es dañada localmente. Si la muerte es el enemigo de la organización viviente, sus fuerzas de destrucción se utilizan para permitir la regeneración. En tanto que la máquina artificial no es capaz más que de programa, la máquina viviente es capaz de estrategia, es decir de inventar sus comportamientos en la incertidumbre y el azar. Consecuentemente, en la máquina viviente hay un lazo consustancial y complejo entre desorganización y reorganización, entre desorden y creatividad.

Por otra parte, la máquina viviente comprende no sólo órganos especializados sino también órganos multifuncionales. Su sistema generativo (genética) implica no sólo genes especializados sino también genes polivalentes en conjuntos de genes ellos también polivalentes. La máquina artificial no es más que una máquina. La máquina viviente es también un ser auto-eco-organizador. Ese ser es un individuo-sujeto.

Todas esas cualidades del ser-máquina viviente llegan a su más alto grado en el ser humano, donde se amplía la calidad de sujeto y la aptitud para la elección (libertad).

La lógica de la máquina artificial, aplicada a la humana, desarrolla el programa en detrimento de la estrategia, la hiperespecialización en detrimento de la competencia general, la mecanización en detrimento de la complejidad organizacional: la funcionalidad estricta, la racionalización y la cronometrización que impone la obediencia de los seres humanos a la organización mecánica de la máquina. Esta

ignora al individuo viviente y su cualidad de sujeto y, en consecuencia, las realidades humanas subjetivas.

La lógica de la máquina artificial se impuso primero en la industria, donde, liberando los músculos humanos de trabajos pesados, esclavizó al trabajador a sus normas mecánicas y especializadas, al mismo tiempo que a su tiempo cronometrado. La máquina está esclavizada a las necesidades humanas y, a la vez, esclaviza a los humanos a sus necesidades mecánicas. Volviéndose un apéndice de la actividad humana, hace su apéndice del trabajador.

La lógica de la máquina artificial se ha expandido fuera del sector industrial, especialmente en el mundo administrativo, donde su organización ya estaba prefigurada en la organización burocrática. Se ha adueñado de muchos dominios de la actividad social: como dijo Giedeon, la mecanización toma el mando.[7] Se adueña primero del mundo urbano y después del mundo rural, donde transforma a los campesinos en agricultores y suburbaniza pueblos y aldeas.

La lógica de la máquina artificial –eficacia, predictibilidad, calculabilidad, especialización rígida, rapidez, cronometrabilidad– conquista la vida cotidiana: regula los viajes, el consumo, el descanso, la educación, los servicios, la comida, y provoca lo que George Ritzer denomina la "macdonalización de la sociedad".[8]

La urbanización, la atomización, la anonimización van parejas con la apelación generalizada de la lógica de la máquina artificial sobre los seres humanos y sus relaciones.

La noción de desarrollo, tal como se ha impuesto, obedece a la lógica de la máquina artificial y la expande en el planeta.

De ese modo, la toma de posesión de la técnica se vuelve a la vez toma de posesión por la técnica. Se cree racionalizar la sociedad por el hombre: se racionaliza al hombre para adaptarlo a la racionalización de la sociedad.

[7] S. Giedeon, *Mechanization Takes Command*, Oxford University Press, 1948.

[8] George Ritzer, *The Macdonaldisation of Society*, Sage Press, 1992.

La extensión de la lógica de la máquina artificial a todos los dominios de la vida humana produce un pensamiento mecanicista y parcelario que toma forma tecnocrática y econocrática. Ese pensamiento no percibe que la causalidad mecánica antes que nada obedece, cada vez más, a la causalidad compleja. Reduce lo real a lo que es cuantificable. La hiperespecialización y la reducción a lo cuantificable producen la ceguera no sólo sobre la existencia, lo concreto, lo individual, sino también sobre el contexto, lo global, lo fundamental, que, en todos los sistemas tecnoburocráticos, entrañan una compartimentación, una dilución y, finalmente, una pérdida de la responsabilidad. Favorecen a la vez las rigideces de la acción y el laxismo de la indiferencia. Contribuyen fuertemente a la regresión democrática en los países occidentales donde todos los problemas transformados en técnicos escapan a los ciudadanos en provecho de los expertos y donde la pérdida de la visión global y fundamental da libre curso no sólo a las ideas parcelarias más cerradas sino también a las ideas globales más huecas, a las ideas fundamentales más arbitrarias, incluso, y sobre todo, en los propios técnicos y científicos.

Los estragos de la racionalidad fragmentaria y cerrada se manifiestan en la concepción de los grandes proyectos tecnoburocráticos que siempre se olvidan de una o más dimensiones de los problemas a tratar (como la represa de Asuán, la instalación de Fos-sur-Mer, la organización del Centro Nacional de Transfusión de Sangre y el asunto de la sangre contaminada, el proyecto de desvío de los ríos siberianos, etcétera). En realidad, la racionalidad cerrada produce irracionalidad. Evidentemente es incapaz de enfrentar el desafío de los problemas planetarios.

Nueva barbarie

Hay sufrimientos humanos provocados por cataclismos naturales, sequías, inundaciones, escaseces. Otros están provocados por formas antiguas de barbarie que no han perdido su virulencia. Pero, finalmente, otros provienen de una nueva barbarie tecno-científica-burocrática, inseparable de la influencia de la lógica de la máquina artificial sobre los seres humanos. La ciencia no es sólo iluminadora, también es ciega sobre su propio devenir y, en sus frutos, como el árbol bíblico del conocimiento, tiene a la vez el bien y el mal. Al mismo tiempo que civilización, la técnica aporta una nueva barbarie, anónima y manipuladora. Razón significa no sólo racionalidad crítica sino también el delirio lógico de la racionalización, ciego a los seres concretos y a la complejidad de lo real. Lo que tomamos por avances de la civilización son, a la vez, avances de la barbarie.

Walter Benjamin había distinguido bien que en la fuente de las grandes civilizaciones había barbarie. Freud había distinguido bien que la civilización, lejos de anular la barbarie rechazándola bajo la tierra, preparaba nuevas erupciones. Hoy hay que ver que la civilización tecnocientífica, componente de la civilización, produce una barbarie que le es propia.

La impotencia para efectuar la mutación metatécnica

Hoy el mito del progreso se hunde, el desarrollo está enfermo; todas las amenazas para el conjunto de la humanidad tienen al menos una de sus causas en el desarrollo de las ciencias y las técnicas (amenaza de las armas aniquiladoras, amenazas ecológicas sobre la biosfera, amenaza de explosión demográfica).

Sin embargo, los desarrollos tecnocientíficos mismos permitirían, en este fin de milenio, encontrar competencias

generales, reemplazar el trabajo hiperespecializado con robots y máquinas y con el control informático, organizar una economía distributiva que suprimiera las escaseces y hambrunas del Tercer Mundo e integrara a los excluidos, reemplazar los sistemas rígidos de enseñanza por una educación para la complejidad.

Una civilización metatécnica puede concebirse, justamente, con la ayuda y la integración de la técnica, el control de la lógica actual de máquinas artificiales por normas humanas, la introducción progresiva de una lógica compleja –eso apenas comienza– en las computadoras y, por eso, en el mundo de las máquinas artificiales.

La impotencia para efectuar la gran mutación tecnológica/económica/social no viene solamente de la insuficiencia de nuestros conocimientos técnicos y económicos, sino también de la deficiencia misma del pensamiento dominante tecnoeconocrático. Proviene también de la debilidad del pensamiento político que, después del colapso del marxismo, es incapaz de practicar un pensamiento complejo y de encarar un gran designio. Existe impotencia para salir de la crisis de progreso con otro progreso, para salir de la crisis de la modernidad con otra cosa que un pobre posmodernismo.

Carrera ciega

La carrera de la tríada que se ha hecho cargo de la aventura humana, ciencia/técnica/industria, es incontrolada. El crecimiento es incontrolado; su progreso lleva al abismo.

A la visión eufórica de Bacon, Descartes, Marx, donde el hombre, señor de la técnica, se transformaba en señor de la naturaleza, sucede la visión de Heisenberg y Gehlen,[9] donde la humanidad se transforma en instrumento de un desarro-

[9] Véase E. Morin, *Introduction à une politique de l'homme*, Paris, Editions du Seuil, "Points Politique", 1969.

llo metabiológico animado por la técnica. Debemos abandonar los dos mayores mitos del Occidente moderno: la conquista de la naturaleza-objeto por el hombre sujeto del universo, el falso infinito hacia el cual se lanzaban el crecimiento industrial, el desarrollo, el progreso. Debemos abandonar las racionalidades parciales y cerradas, las racionalizaciones abstractas y delirantes que consideran irracional toda crítica racional que las toque. Tenemos que liberarnos del paradigma pseudorracional del *Homo sapiens faber*, según el cual ciencia y técnica asumen y llevan a cabo el desarrollo humano.

La tragedia del desarrollo y el subdesarrollo del desarrollo, la carrera desenfrenada de la tecnociencia, la ceguera que produce el pensamiento parcelario y reductor, todo eso nos ha lanzado en la aventura descontrolada.

Agonía

¿Crisis?

Se podría considerar el estado caótico y conflictivo de la era planetaria como su estado "normal", sus desórdenes como los ingredientes inevitables de su complejidad, y evitar usar el término hoy trivializado y para todo uso de crisis.

Pero ahora es posible que haya que recordar qué es lo que entendemos por "crisis"...[10] Una crisis se manifiesta por el crecimiento y hasta la generalización de las incertidumbres, por rupturas de regulaciones o *feed-back* negativos (que anulan las desviaciones), por los desarrollos de *feed-back* positivos (crecimientos descontrolados), por el crecimiento

[10] Véase E. Morin, *Sociologie*, Paris, Fayard, 1984 (para una teoría de la crisis, véanse pp. 139-151).

de peligros y de probabilidades (peligros de regresión o de muerte, probabilidades de encontrar solución o salvación).

Si consideramos el estado del planeta comprobamos:

- el aumento de incertidumbres en todos los dominios, la imposibilidad de cualquier futurología segura, la extrema diversidad de los escenarios posibles del porvenir;
- rupturas de las regulaciones (incluso, recientemente, la ruptura del "equilibrio del terror"), el desarrollo de crecimientos de *feed-back* positivos, como el crecimiento demográfico, los desarrollos descontrolados del crecimiento industrial y los de la tecnociencia;
- los peligros mortales para el conjunto de la humanidad (arma nuclear, amenaza sobre la biosfera) y, a la vez, probabilidades de salvar a la humanidad del peligro a partir de la conciencia misma del peligro.

La policrisis

Sería deseable poder jerarquizar los problemas de la crisis para concentrar la atención sobre el problema primario o mayor.

En un sentido, la aventura descontrolada de la tecnociencia es un problema mayor: se impone sobre el problema del desarrollo y el problema de la civilización, ha determinado el despliegue demográfico y la amenaza ecológica. Pero controlar hoy la marcha de la tecnociencia no resolvería *ipso facto* ni la tragedia del desarrollo ni la problemática de nuestra civilización; no evitaría la ceguera que produce el pensamiento parcelario y reductor y no suprimiría el problema demográfico ni la amenaza ecológica. Además, el problema de la tecnociencia depende del conjunto de la civilización que hoy depende de ella. No puede ser tratado aisladamente y debe ser encarado de distinto modo según las regiones del planeta.

En realidad, hay inter-retro-acciones entre los diferentes

problemas, las diferentes crisis, las diferentes amenazas. Eso sucede con los problemas de salud, de demografía, de medio ambiente, de modo de vida, de civilización, de desarrollo. Eso sucede con la crisis de futuro, que favorece la virulencia de los nacionalismos, que favorece el desorden económico, que favorece la balcanización generalizada, y todo eso en inter-retro-acciones. En un sentido más amplio, la crisis de la antroposfera y la crisis de la biosfera se remiten una a la otra, como lo hacen también las crisis del pasado, del presente y del futuro.

Se puede considerar que muchas de esas crisis son un conjunto policrítico o son, interramificadas y enredadas, crisis de desarrollo, crisis de la modernidad, crisis de todas las sociedades –unas arrancadas de su letargo, a su autarquía, a su estado estacionario, otras en actitud de acelerar vertiginosamente su movimiento, empeñadas en un devenir ciego, mudas por la dialéctica de los desarrollos de la tecnociencia y de los desencadenamientos de los delirios humanos.

Es por eso que no se puede seleccionar un problema número uno, al que todos los demás quedaran subordinados: no hay un solo problema vital sino muchos problemas vitales, y es esta intersolidaridad compleja de los problemas, antagonismos, crisis, procesos descontrolados y crisis generalizada del planeta lo que constituye el problema vital número uno.

La aceleración

La gravedad o profundidad de la crisis puede medirse por la importancia de los *feed-back* positivos y por la importancia de los peligros mortales.

Sin duda, todo el devenir tecnoeconómico del Occidente a partir de fines del siglo XVIII puede ser considerardo como un

gigantesco *feed-back* positivo, es decir, como un proceso no controlado que se autoalimenta, se autoamplifica y se autoacelera, desestructurando las sociedades tradicionales, sus modos de vida, sus culturas. Ese proceso de destrucción fue a la vez proceso de creación (de una civilización, de nuevas formas culturales, de obras admirables de literatura, poesía, música...).

Hoy la cuestión es saber si las fuerzas de regresión y de destrucción triunfarán sobre las de progresión y creación y si no hemos franqueado un límite crítico en la aceleración/amplificación, que podría conducirnos a un desbocamiento explosivo.

La aceleración domina todos los sectores de la vida. La propia velocidad va cada vez más rápido. Con la aceleración técnica, fax, trenes de alta velocidad, cronopost y aviones supersónicos, nosotros mismos estamos acelerados... Es la carrera desbocada de toda una civilización.

Debemos tomar conciencia de esa carrera loca a la que nos lleva el devenir, que cada vez menos tiene la forma de progreso o que sería más bien la segunda cara del progreso. Walter Bejamin, hablando del Angel robado por una tormenta loca hacia el futuro, decía: "Esta tormenta es lo que llamamos progreso".

¿Corremos, en consecuencia, hacia la autodestrucción? ¿Hacia una mutación?

Los *feed-back* positivos que llevan al desbocamiento pueden eventualmente producir una mutación. Pero sería preciso que las fuerzas de control y de regulación tomen la delantera.

Es preciso entonces frenar el despliegue técnico sobre las culturas, la civilización, la naturaleza, que amenaza las culturas, la civilización y la naturaleza. Es preciso disminuir la velocidad para evitar ya una explosión, ya una implosión. Es preciso desacelerar para poder regular, controlar y preparar la mutación. La superviviencia exige revolucionar el futuro. Tenemos que construir otro futuro. Y ésta es la toma de conciencia decisiva del nuevo milenio.

La fase de Damocles

La crisis planetaria se halla en el corazón de procesos descontrolados, y éstos están en el corazón de la crisis planetaria. El aumento de las amenazas globales mortales es uno de los caracteres de la crisis planetaria.

La bomba de Hiroshima abrió en 1945 una fase nueva en la que el arma nuclear se halla permanentemente suspendida encima de toda la humanidad. Esa situación de Damocles se instaló con los enormes arsenales capaces de destruir muchas veces al género humano, los misiles portadores de megamuertes agazapados por millares en los silos, surcando los océanos en los submarinos nucleares, volando sin interrupción en los superbombarderos. El arma se expande, se miniaturiza y pronto estará a disposición de potentados y/o de terroristas dementes.

Además, la amenaza de Damocles ha alcanzado la biosfera, donde las deyecciones y emanaciones de nuestro desarrollo técnico/urbano amenazan con matar por envenenamiento nuestro medio viviente y ser mortíferas para la humanidad.

A la vez, siempre, la vieja muerte, rechazada por la medicina y la higiene, ha reinvestido, con virulencia hasta entonces desconocida, al sexo, al que se había creído aseptizar, amenazando cada relación con el espectro de Damocles.

Por último, con angustias, desesperanzas y violencias, la muerte ganó terreno en el interior mismo de nuestra psique. Las potencias de autodestrucción y de destrucción, latentes en cada individuo y cada sociedad, se han reactivado en nuestros medios urbanos anónimos, multiplicando y acrecentando las soledades y las angustias individuales, desinhibiendo una violencia que se transforma en la expresión trivial de la protesta, del rechazo, de la revuelta. La atracción mortífera de las drogas duras, en especial la heroína, se difunde irresistiblemente: tranquilizan, embriagan, exaltan, pero su salvación es mortal.

A partir de su surgimiento, el *Homo sapiens* tuvo conciencia de su propia muerte y de la de los suyos. Con la caída del Imperio Romano se descubrió que las civilizaciones son mortales. En el último siglo, con los aportes de la cosmología contemporánea, se propagó el saber de que la Tierra y el Sol morirán, llevándose la vida en su naufragio. Pero a esas muertes ya conocidas se agregan nuevas muertes íntimas, nuevas muertes globales, cercanas, derrumbantes, envenenantes, atrapantes, y todas planetarizadas.

La alianza de las barbaries

Y es precisamente en nuestra fase de Damocles cuando se da el despliegue múltiple, en diversos puntos del globo, de una gran barbarie que nace de la alianza entre las formas antiguas, siempre virulentas, de barbarie (fanatismos, crueldades, desprecios, odios, alimentados más que nunca por religiones, racismos, nacionalismos, ideologías) y las formas nuevas, anónimas, congeladas, burocráticas, tecnocientíficas de barbarie que se han desarrollado en nuestro siglo. La alianza de diversas formas entre las dos barbaries, sellada en Kolyma, Auschwitz e Hiroshima, se ha vuelto universal y es la que amenaza la supervivencia y el devenir de la humanidad.

¿Agonía?

Si se consideran globalmente los dos ciclones crísicos y críticos de las guerras mundiales del siglo XX y el ciclón desconocido en formación, si se consideran globalmente las amenazas mortales sobre la humanidad provenientes de la humanidad misma, si se considera, por último y sobre todo, la situación actual de policrisis entrecruzadas e indisociables, entonces la crisis planetaria de una humanidad todavía incapaz de perfeccionarse en tanto humanidad puede

denominarse agonía, es decir un estado trágico e incierto en el que los síntomas de muerte y de nacimiento luchan y se confunden. Un pasado muerto no muere y un futuro naciente no llega a nacer.

Hay un despliegue mundial de fuerzas ciegas, de *feedbacks* positivos, de locura suicida, pero también hay una mundialización de la exigencia de paz, de democracia, de libertad, de tolerancia.

La lucha entre las fuerzas de integración y las de desintegración no se sitúa solamente en las relaciones entre sociedades, naciones, etnias y religiones: se sitúa también en el seno de cada sociedad, en el interior de cada individuo. No es sólo una lucha entre fuerzas civilizadoras y fuerzas bárbaras: es también una lucha entre esperanza colectiva de supervivencia y riesgos de muerte colectivos. Es la lucha de este fin de siglo, que, no obstante, no es necesariamente la lucha final que nos hará salir de la edad de hierro planetaria.

Todas las antiguas inmunidades que protegían a las culturas, trabajan hoy a la vez contra y a favor de la humanidad. A favor de, es la conservación de la diversidad. Contra, es que se impida la unidad. Las inmunidades nacionales se han vuelto más destructoras que protectoras. Como entidad planetaria, la humanidad no ha adquirido todavía ninguna protección inmunitaria contra los males internos que la devastan.

La agonía planetaria no es sólo la adición de conflictos tradicionales de todos contra todos, más las crisis de diversos tipos, más el surgimiento de problemas nuevos sin solución: *es un todo que se alimenta de esos elementos conflictivos, crísicos, problemáticos, los engloba, los supera y los alimenta de vuelta.*

Y ese todo lleva consigo el problema de los problemas: la impotencia del mundo por llegar a ser mundo, la impotencia de la humanidad por llegar a ser humanidad.

¿Estamos irremediablemente comprometidos en una carrera hacia el cataclismo general? ¿De qué parto esperamos la salida? ¿O bien continuaremos, para bien o para mal, avanzando hacia una Edad Media planetaria en los conflictos regionales, las crisis sucesivas, los desórdenes, las regresiones –con, quizás, algunos islotes preservados...?

La agonía de muerte/nacimiento es quizá la vía, infinitamente riesgosa, hacia la metamorfosis general... Con la condición de que se tome conciencia, precisamente, de esa agonía.

4
NUESTRAS FINALIDADES TERRESTRES

La toma de conciencia de nuestras raíces terrícolas y de nuestro destino planetario es una condición necesaria para realizar la humanidad y civilizar la Tierra.

En ese sentido, el reenraizamiento terrestre es una finalidad en sí misma. Todo se encuentra vinculado: la elaboración de nuestras finalidades terrestres requiere del conocimiento y del reconocimiento de nuestro *dasein* cósmico, de nuestra identidad terrícola, de nuestra condición antropológica, de la edad de hierro planetaria.

Conservar / revolucionar

De aquí en más un lazo revolucionario debe unir dos finalidades aparentemente antagonistas. La primera es la supervivencia de la humanidad. La segunda es la continuación de la hominización.

La primera finalidad es conservadora: se trata de preservar, de salvaguardar no sólo las diversidades culturales y naturales que se ven degradadas por procesos de uniformización y destrucción inexorables, no sólo las adquisiciones de la civilización, amenazadas por los retornos y despliegues

de la barbarie, sino también la vida de la humanidad amenazada por el arma nuclear y la degradación de la biosfera, doble amenaza de Damocles originada por la gran barbarie. Esta gran barbarie es, recordémoslo, producto de la alianza entre las fuerzas, siempre virulentas, de dominación, violencia y odio que se despliegan desde los orígenes de la historia humana y las fuerzas modernas tecnoburocráticas, anónimas y congeladas de deshumanización y desnaturalización.

La segunda finalidad es revolucionante (descartamos aquí deliberadamente el adjetivo "revolucionaria", que se ha vuelto reaccionario o demasiado cargado de barbarie). Se trata de crear las condiciones en las que la humanidad se perfeccione en tanto tal en una sociedad/comunidad de naciones. Esta nueva etapa no podría alcanzarse sino revolucionando ampliamente las relaciones entre los hombres y la tecnoburocracia, entre los hombres y la sociedad, entre los hombres y el conocimiento, entre los hombres y la naturaleza.

De donde se da una inevitable paradoja: la conservación requiere de la revolución que asegure la continuación de la hominización. La revolución requiere de la conservación no sólo de nuestros seres biológicos, sino también de las adquisiciones de nuestras herencias culturales y de civilización.

Resistir

Una segunda paradoja aparece bajo un doble imperativo aparentemente contradictorio, conservar/revolucionar: es la paradoja progresar/resistir.

Contrariando las apariencias, el deber de resistir no quedó sin objeto a partir de 1944: debió ejercerse bajo nuevas formas contra el totalitarismo stalinista (me honro en haberlo ejercido después de haber resistido al nazismo). Al

salir del totalitarismo, se debe retomar la resistencia en formas (todavía) muy diferentes.

Hay que resistir, es decir estar a la defensiva en todos los frentes contra el retorno y los despliegues de la gran barbarie.

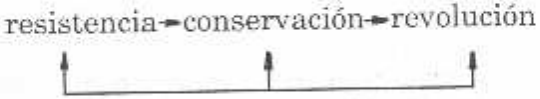
La noción de resistencia no se limita a la resistencia a un ocupante extranjero o una dictadura despiadada.

La primavera de los pueblos de 1989-90 ha sufrido un nuevo congelamiento. Todos los gérmenes de libertad se están destruyendo: la gran barbarie hace su retorno triunfal.

No quedan dudas de que en todos los tiempos y en todos los lugares la humanidad se halló ante la necesidad de resistir a la crueldad difusa hecha de maldad, de desprecio y de indiferencia. Las dos barbaries actuales son formidables desarrollos de crueldad: la crueldad del odio proviene de la primera barbarie y se expresa en el asesinato, la tortura, los furores individuales y colectivos; la crueldad anónima proviene de la barbarie tecnoburocrática. El ilustrativo episodio de la sangre contaminada nos revela que lo propio de esa segunda barbarie se halla en la conjunción de la tecnificación, la hiperespecialización, la compartimentación, la burocratización, la anonimización, la abstracción y la mercantilización que, en conjunto, conducen a la pérdida no sólo de lo global y lo fundamental, sin también de la responsabilidad, de lo concreto y de lo humano.

Resistir a la doble barbarie se ha vuelto entonces una necesidad primaria y vital. Esa resistencia no sólo se ha vuelto la condición de supervivencia de la humanidad sino que es necesaria para permitir un progreso de la hominización. Es así que nos vemos llevados a la vez a resistir, conservar y revolucionar.

De donde el vínculo, hasta hace poco todavía inconcebible, entre



La prosecución consciente de la hominización

La prosecución de la hominización daría lugar a un nuevo nacimiento del hombre. El primer nacimiento fue el de los inicios de la hominización, hace algunos millones de años; el segundo nacimiento lo proporcionó la emergencia del lenguaje y de la cultura, probablemente a partir del *Homo erectus*; el tercer nacimiento fue el del *Homo sapiens* y la sociedad arcaica; el cuarto fue el nacimiento de la historia, que comprende simultáneamente los nacimientos de la agricultura, de la ganadería, de la ciudad y del Estado.[1] El quinto nacimiento, posible pero todavía no probable, sería el nacimiento de la humanidad, que nos haría abandonar la edad de hierro planetaria, de la prehistoria del espíritu humano, que civilizaría la tierra y vería el nacimiento de la sociedad/comunidad planetaria de los individuos, de las etnias, de las naciones.

Del desarrollo-problema al desarrollo humano

La prosecución de la hominización debe concebirse como el desarrollo de nuestras potencialidades psíquicas, espirituales, éticas, culturales y sociales.

Aquí volvemos a encontrar la noción de desarrollo, pero mucho más rica que aquella, embrionaria y mutilada, que se promovió y difundió a partir de los años 1950[2] y que debe ser repensada, total y radicalmente[3]

[1] Véase E. Morin, *Le Paradigme perdu*, ob. cit., pp. 189-208.
[2] Como lo hemos visto en el capítulo 3.
[3] Sobre el desarrollo de la crisis del desarrollo, véase E. Morin, *Sociologie*, ob. cit, pp. 443-460.

El desarrollo debe concebirse de manera antropológica. El verdadero desarrollo es el desarrollo humano.

En consecuencia hay que sacar al desarrollo de su veta economicista. Es preciso no reducir el desarrollo al crecimiento, que, como dijo Jean-Marie Pelt, "se ha vuelto una excrecencia". La noción de desarrollo debe ser multidimensional, sobrepasar o destruir los esquemas no sólo económicos sino también de civilización y cultura occidentales que pretende fijar su sentido y sus normas. Debe romper con la concepción de progreso como certidumbre histórica, para hacer de ella una posibilidad incierta, y debe comprender que ningún desarrollo se ha adquirido para siempre: como todas las cosas vivas y humanas está sometido al principio de degradación y sin cesar debe regenerarse.

Desarrollo, capitalismo, socialismo

Se ha llegado a creer que ya el socialismo, ya el capitalismo, eran los verdaderos agentes del desarrollo y cada uno de ellos, para sus adeptos, fue dotado de un genio providencial. Uno y otro aportaron una fórmula de organización económica (el mercado y la economía privada aquí, el plan y la economía de Estado allá) y pretendieron asegurar el desarrollo social y humano. La fórmula pretendidamente socialista –de hecho totalitaria– ha demostrado, además de su barbarie, que agravaba todos los problemas que declaraba querer resolver (como las enemistades nacionalistas, étnicas y religiosas) y que su pretendida democracia hacía difícil cualquier instauración democrática. El capitalismo que, efectivamente, como lo había visto Marx, aseguró el desarrollo de las fuerzas productivas con procedimientos bárbaros, no puede considerarse aislada o demiúrgicamente como la clave del desarrollo humano. También es un error económico reduccionista creer que el mercado lleva con él todas las

soluciones al problema de la civilización. Los progresos sociales del siglo no se cumplieron sino en una dialógica antagonista/complementario entre empresarios y partidos/sindicatos obreros y en un contexto democrático. De hecho, las sociedades occidentales no pueden definirse solamente por el término de capitalistas: a la vez son nacionales, policulturales, democráticas, pluralistas y capitalistas.

El socialismo y el capitalismo fueron, en suma, mitos de desarrollo. El primero en su versión soviética se halla moribundo y en su versión socialdemócrata ha llegado al agotamiento. El segundo sólo goza de una salud aparente. Finalmente sólo por un período muy corto apareció como la fórmula mágica para resolver todos los problemas.

Las nociones de socialismo y de capitalismo no pueden concebirse sino como nociones providencialistas, imperialistas y reduccionistas. Pero, si se considera la energía y la invención económica del capitalismo y las cualidades autorreguladoras y autoorganizadoras[4] del mercado, unas y otras deben ser integradas a la civilización planetaria, y no ésta integrada al capitalismo o al mercado. Todo lo que es sólo económico, como todo lo que es sólo tecnológico, es tan bárbaro como civilizador y debe ser integrado y subordinado a una política del hombre. Si se consideran las aspiraciones a más comunidad y más libertad que dieron su contenido original a la palabra "socialismo", la política de hominización debe asumirlas radicalmente. Si se considera que la finalidad del socialismo fue abolir la explotación del hombre por el hombre, queda claro que esa finalidad debe retomarse, pero no ya como promesa. No hay que ignorar que la dominación y la servidumbre son las raíces bioantropológicas de la explotación, que, a su vez, tiene raíces muy profundas en la propia organización de las sociedades históricas:[5] ningún cambio de régimen político, ningún cambio de propiedad económica pueden operar su abolición, es más,

[4] Sobre el mercado como ordenador salvaje, véase E. Morin, *Introduction à la penseé complexe*, Paris, ESF, 1990.

[5] Véase E. Morin, *Le Paradigme perdu*, ob. cit, pp. 189-208.

pueden agravarla, de lo que ha dado testimonio el socialismo totalitario. Es preciso, en consecuencia, a la vez que resistirse en lo inmediato contra las formas abyectas de la dominación, de la servidumbre y de la explotación, abrirse a la gran aspiración a la empresa de hominización, en profundidad y de larga duración, sin olvidar que los peores aspectos y potencialidades del ser humano y de las relaciones sociales no serán abolidos nunca, pero deberán ser contenidos sin cesar o, mejor, controlados.

El desarrollo del subdesarrollo de los desarrollados y de los subdesarrollados

El desarrollo, en el sentido que le hemos dado, supone la ampliación de las autonomías individuales a la vez que el crecimiento de las participaciones comunitarias, desde las participaciones locales hasta las participaciones planetarias. Más libertad y más comunidad, más ego y menos egoismo.

Esta idea de desarrollo nos hace entonces tomar conciencia de un fenómeno clave de la era planetaria: el subdesarrollo de los desarrollados crece precisamente con el desarrollo tecnoeconómico.

El subdesarrollo de los desarrollados es un subdesarrollo moral, psíquico e intelectual. Hay, sin duda, una penuria afectiva y psíquica mayor o menor en todas las civilizaciones, y en toda partes hay graves subdesarrollos del espíritu humano; pero es preciso ver la miseria mental de las sociedades ricas, la carencia de amor de las sociedades ahítas, la maldad y la agresividad miserable de los intelectuales y universitarios, la proliferación de ideas generales vacías y de visiones mutiladas, la pérdida de la globalidad, de lo fundamental y de la responsabilidad. Hay una miseria que no disminuye con el decrecimiento de la miseria fisiológica

y material, sino que se acrecienta con la abundancia y el ocio. Hay un desarrollo específico del subdesarrollo mental bajo la primacía de la racionalización, de la especialización, de la cuantificación, de la abstracción, de la irresponsabilización, y todo eso suscita el desarrollo del subdesarrollo ético.

Es cierto que en nuestro mundo desarrollado no se presentan sólo esos aspectos y el pensamiento complejo, sensible a las ambivalencias, nos permite tomar en cuenta también los desarrollos modernos de las autonomías individuales, de las libertades, de las comunicaciones, la apertura al mundo por el viaje y la televisión, las seguridades y solidaridades sociales que, aunque practicadas de modo burocrático, compensan las desigualdades y remedian sufrimientos; es preciso no olvidar que los pensamientos audaces, heréticos, desviados que son anulados *in ovo* en las sociedades tradicionales encuentran posibilidades de expresión en nuestro mundo. Es preciso ver todos los aspectos de nuestra realidad y escapar a la alternativa entre euforia y lamentos.

Repensar el desarrollo nos conduce a repensar críticamente la idea también subdesarrollada de "subdesarrollo". Como ya hemos visto, la idea de subdesarrollo ignora las eventuales virtudes y riquezas de las culturas milenarias de las que son/eran portadores los pueblos llamados subdesarrollados. Esta noción contribuye poderosamente a consagrar a la muerte a esas culturas, vistas como conjunto de supersticiones. La alfabetización arrogante, que considera a los portadores de culturas orales no como tales sino sólo como analfabetos, agrava el subdesarrollo moral y psíquico de las villas miseria.

Es cierto que no hay que idealizar las culturas por ser distintas que la nuestra. Contrariamente a la idea de que cada cultura es satisfactoria en sí misma, Maruyama[6] señala justamente que cada cultura tiene algo de disfuncional (falta de funcionalidad), de malfuncional (funcionamiento en un mal sentido), de subfuncional (realiza una performance en el nivel más bajo) y de toxifuncional (provoca daño en su funcionamiento). Hay que respetar las culturas, pero ellas son imperfectas en sí mismas, como nosotros mismos somos imperfectos. Todas las culturas, como la nuestra, constituyen una mezcla de supersticiones, ficciones, fijaciones, saberes acumulados y no criticados, errores groseros, verdades profundas; pero esa mezcla no es discernible en primera aproximación y hay que estar atento a no clasificar como supersticiones saberes milenarios –como, por ejemplo, los modos de preparación del maíz en México, que por mucho tiempo los antropólogos los atribuyeron a creencias mágicas, hasta que se descubrió que permitían que el organismo asimilara la lisina, sustancia nutritiva que por mucho tiempo fue su único alimento. Es así que lo que parecía "irracional" respondía a una racionalidad vital.

Por otra parte, la noción de subdesarrollo, por bárbara que sea, establece un vínculo antropológico entre los llamados desarrollados y los llamados subdesarrollados; da lugar a una ayuda técnica y médica útil –perforar pozos de agua, desarrollar fuentes de energía, luchar contra las endemias y las carencias nutricionales–, aunque se realice en condiciones de explotación económica, de degradación natural y de urbanización miserable, que acarrean nuevos males.[7]

¡Qué nuevas miserias no se han creado luchando contra la miseria al destruir las economías de subsistencia, al introducir la moneda allí donde había intecambio y ayuda mutua! Al hacerlo se ha subdesarrollado creyendo desarrollar...

Mientras sigmos siendo mentalmente subdesarrollados, acrecentaremos el subdesarrollo de los subdesarrollados. La disminución de la miseria mental de los desarrollados permitiría rápidamente, en nuestra era científica, resolver el

[6] M. Maruyama, "Disfunctional, misfunctional and toxifunctional aspects of cultures", *Technological Forecasting and Social Change*, 42, 1992, pp- 301-307.

[7] Podría suscitar la invención de técnicas intermediarias, como lo propuso e imaginó Jean Gimpel, que establecen una transición entre las técnicas arcaicas y las técnicas más evolucionadas.

problema de la miseria material de los subdesarrollados. Pero es justamente ese subdesarrollo mental el que no logramos superar, no tenemos conciencia de él.

Llegamos entonces a la conclusión de que el subdesarrollo mental, psíquico, afectivo, humano, incluyendo el de los desarrollados, es de aquí en más un problema clave de la hominización.

Metadesarrollo

El desarrollo es una finalidad, pero debe dejar de ser una finalidad miope o una finalidad-terminal. La propia finalidad del desarrollo está sometida a otras finalidades. ¿Cuáles? Vivir *verdaderamente*. Vivir *mejor*.

Verdaderamente y mejor, ¿qué quiere decir?

Vivir con comprensión, solidaridad, compasión. Vivir sin ser explotado, insultado, despreciado.

Es decir que las finalidades del desarrollo imponen imperativos éticos. Lo económico debe ser controlado y perfeccionado por normas antropoéticas.

En consecuencia es la persecución de la hominización la que exige una ética del desarrollo, tanto más cuanto que ya no hay una promesa ni una certeza absoluta de una ley del progreso.

Además, como ya lo hemos señalado, todo lo que se adquiere, en todos los asuntos humanos, incluyendo el desarrollo adquirido –o lo adquirido del desarrollo–, debe regenerarse sin cesar, so pena de regresión. Recordemos todas las regresiones históricas y catástrofes de civilización que quisieron olvidar los ideólogos del progreso garantizado. Es preciso concebir que el progreso de la hominización se

inscribe en un destino aleatorio, el de la itinerancia e inconstancia humanas.

La conciencia de la itinerancia es fuente de inseguridad y de angustia, puesto que destruye las certidumbres, la estabilidad, lo absoluto, porque, en esa aventura, no hay *happy end*. Y, en esa aventura, el desarrollo de la individualización es fuente de inseguridad y de angustia acrecentadas. Es para responder a las angustias de la individualización que se han propagado los aspectos neuróticos/histéricos del consumo y las mil diversiones modernas. Pero ese rechazo de la angustia no hace sino profundizarla o transformarla en agresividad.

Eso nos devuelve a la reforma de pensamiento y a la reforma de vida de las que hablaremos más adelante.[8]

¿Hay que englobar todo el destino de la hominización en la idea de desarrollo?

En las finalidades que hemos señalado –vivir *verdaderamente*, vivir *mejor*– hay una búsqueda de algo que excede el desarrollo. El sentido del desarrollo va más allá del desarrollo: desarrollar el amor por la música, por ejemplo, no significa que la historia de la música sea un desarrollo progresivo y que Beethoven sea mejor que Bach o Richard Strauss que Beethoven. Hay que tener en cuenta la insuficiencia de la concepción, incluso hominizante, de desarrollo, que, como lo indica la palabra, despliega, desarrolla, extiende. Hay que dialectizarla con la idea de cerramiento e involución, que nos regresa al origen o ante-mundo, lanzado a las profundidades del ser, sumergido en lo antiguo, reiteración, olvido de sí, introyección casi fetal en un baño amniótico beatificante, inmersión en la naturaleza, reingreso a los mitos, búsqueda sin objeto, paz sin palabras.

Sin duda Shelley, Novalis, Hölderlin, Pushkin, Rimbaud, Bach, Mozart, Schubert, Beethoven, Mussorgski, Berg son los frutos históricos de un desarrollo, pero su obra trasciende ese desarrollo, expresa nuestro ser-en-el-mundo, nos habla

[8] Véase capítulo 7, "La reforma del pensamiento".

de lo indecible, nos conduce al borde del éxtasis, allí donde se presenta la empresa irremediable del tiempo y del espacio. Todo lo que surge de esencial en el pensamiento horada la historia, retroactúa sobre el pasado hasta los orígenes, se hunde en nuestros abismos, se proyecta más allá del futuro.

¿Podemos entonces proponer la noción de metadesarrollo, es decir de un más allá del desarrollo al que el desarrollo (¿quizá?) permitiría acceder y que, de cualquier modo, debería permitir?

Reencontrar la relación pasado/presente/futuro

Toda sociedad, todo individuo viven dialectizando la relación pasado/presente/futuro, donde cada término se alimenta de los otros.

Las sociedades tradicionales vivían su presente y su futuro bajo el mando del pasado. Las sociedades llamadas en vías de desarrollo vivían todavía hace poco a instancias del futuro, tratando de salvaguardar su pasado de identidad y de manejar bien o mal el presente. Las sociedades ricas vivían instadas a la vez por el presente y el futuro y veían, con alegría que se transformaba en melancolía, huir su pasado.

La relación pasado/presente/futuro, vivida de diferentes modo según los momentos y según los individuos, se había entonces degradado por todas partes en beneficio de un futuro hipertrofiado. En las sociedades occidentales, la crisis de futuro provoca la hipertrofia del presente y el recurso al pasado. En todas partes suscita reenraizamientos étnicos y/o religiosos, así como los fundamentalismos (el islámico es uno de ellos), que responden a la vez a la crisis de futuro y a la miseria del presente.

En todas parte, la relación viviente pasado/presente/futuro se halla seca, atrofiada o bloqueada. Es preciso en consecuencia una revitalización de esa relación que respete las tres instancias sin hipertrofiar ninguna de ellas.

La renovación y el aumento de la complejidad de la relación pasado/presente/futuro debería entonces inscribirse como una de las finalidades de la política de hominización.

El recurso al pasado puede establecerse en y por el respeto a los dos principios ya indicados. El primero es el del reconocimiento al derecho a la vida a todas las culturas, pero sin olvidar que no son entidades que hayan alcanzado su perfección: cada una implica insuficiencias, cegueras, carencias específicas, y sus cualidades para la expansión de las existencias de sus conciudadanos son muy desiguales. Tampoco hay que olvidar que todas las culturas singulares adquirieron su singularidad a partir de encuentros, de la asimilación de elementos extraños, a menudo propios de la cultura de un conquistador o de un conquistado; como las especies vivientes, todas las culturas se han modificado, sufrieron mutaciones, y muchas se han vuelto más complejas integrando lo que inicialmente las perturbaba o amenazaba.

Cualquiera que sea, el recurso étnico, nacional, religioso se vuelve retrógrado cuando se fija en el pasado, atrofiando la relación con el presente y con el futuro.

El segundo principio es el de la necesaria recurrencia al *arkhé* antropológico/biológico/terrícola que, común a todos los humanos, no impide los accesos singulares. El pasado no es solamente el pasado singular de una etnia o de una nación: es el pasado telúrico, hominizante, humano del que hay que apropiarse e integrar en sí.

La relación con el presente, la de vivir y gozar, no debería ser sacrificada a un pasado autoritario o a un futuro ilusorio. Hoy incluye la teleparticipación en la vida del planeta y la posibilidad de comunicación –*turn on*– en los circuitos de las diversas culturas del mundo y en la cultura y el folklore planetario mismos. Por otra parte y en especial, es en el presente cuando ocurren las ampliaciones del vivir que

trascienden el desarrollo. La circulación dialógica pasado/presente/futuro restaura la intensidad concreta del vivir que es el eje del presente. Como decía San Agustín: "Hay tres tiempos: el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro".

Por último, la relación con el futuro debe encontrarse revitalizada en la medida en que la prosecución de la hominización es en sí misma tensión hacia un futuro. Ya no se trata del futuro ilusorio del progreso garantizado. Se trata de un futuro aleatorio e incierto, pero abierto a innumerables posibles, donde pueden proyectarse las aspiraciones y las finalidades humanas sin que haya, sin embargo, promesa de cumplimiento. Planteada en estos términos, la restauración del futuro es de capital importancia y de extrema urgencia para la humanidad.

La relación interior/exterior

El ser humano siempre se vio polarizado por dos vocaciones contrarias. Una, extravertida, es la curiosidad por el mundo exterior, que se ha transformado en viaje, exploración investigación científica y que hoy se prolonga en la exploración cósmica. La otra, introvertida, se ha volcado a la vida interior, la reflexión, la meditación. Desde los orígenes de las civilizaciones hubo astrónomos orientados al cielo y pensadores que volvían el espíritu sobre él mismo. Hubo técnicos y hubo místicos. También existió la posibilidad de cambiar de vocación.

Hoy la vocación cósmica se ha amplificado: partir, dejar la Tierra, ir a otros planetas y todavía más lejos... Pero lanzar colonias al espacio supone ya la solidarización terrestre. Y,

aun en la hipótesis de ciencia ficción de una gran confederación de colonias salidas de la Tierra, ésta seguiría siendo la patria principal, con más razón ya que es el lugar donde no hacen falta sistemas artificiales, cúpulas de oxígeno, invernaderos gigantescos para las plantas y los animales...

La vocación interior, rechazada y marginada por mucho tiempo en la modernidad occidental, comienza a hacer un nuevo llamado: aquí y allá se querría escapar de los activismos, de las agitaciones, de las diversiones: se aspira a la pacificación interior, a una serenidad que provendría no de la droga sino de una educación del espíritu.

Ordenar la Tierra no significa abandonar la exploración del mundo material y la perspectiva de viaje cósmico ni abandonar la búsqueda interior. Hay que seguir esas dos vocaciones, una y la otra a partir de la Tierra, una y la otra en comunicación con un más allá.

Civilizar la civilización

La persecución de la hominización, que daría lugar al abandono de la edad de hierro planetaria, nos incita a reformar la civilización occidental, que se ha planetarizado tanto en sus riquezas como en sus miserias, para llegar a la era de la civilidad planetaria.

Nada es más difícil de alcanzar que la esperanza de una civilización mejor.

Ese sueño de la expansión personal de cada uno, de la supresión de cualquier forma de explotación y dominación, de la justa repartición de los bienes, de la solidaridad efectiva entre todos, de la felicidad generalizada, llevó a quienes quisieron imponerlo al uso de medios bárbaros que arruinaron su empresa civilizadora. Cualquier decisión por suprimir conflictos y desórdenes, por establecer armonía y transparencia conduce a su contrario y las consecuencias

desastrosas se hallan a la vista.[9] Como nos lo ha mostrado la historia de este siglo, la voluntad por instaurar la salvación sobre la tierra terminó instalando un infierno. No habría que caer una vez más en el sueño de la salvación terrestre. *Querer un mundo mejor, nuestra finalidad principal, no es querer el mejor de los mundos.*

Hay en consecuencia un problema clave, que veremos más adelante: el de los formidables obstáculos que se oponen a la civilización de la civilización y comprometen la posibilidad misma de una política de civilización.

La democratización civilizadora

La democracia nació marginalmente en la historia, al lado de imperios despóticos, de teocracias, de tiranías, de aristocracias, de sistemas de castas. Sigue siendo marginal, más allá de la universalización de la aspiración democrática. Pero es el sistema político más civilizado.

La democracia moderna es el producto de una historia incierta, con avances y retrocesos, de donde surgieron y se afirmaron sus principios. Su primer principio, el de la soberanía del pueblo, pronto implicó, justamente para asegurar esa soberanía, su autolimitación, por la obediencia a las leyes y reglas, y la transferencia periódica de soberanía a los elegidos. Reservada en su origen a los hombres libres, generaliza su principio cuando todos los hombres son reconocidos como libres e iguales en derecho. Después de la democracia de ciudad, la democracia de nación, que reúne a

[9] Lo que fomenta escepticismo y nihilismo, aceptación del orden y del desorden establecidos, creencia de que la inevitabilidad de la injusticia o de las ruindades debe hacernos aceptar serenamente todo lo malo que pasa. Y ese desengaño evidentemente agrava la dificultad de enfrentar y emprender cualquier reforma de civilización.

miles o millones de ciudadanos, ha dado lugar a la instancia parlamentaria, la institución de una separación de poderes –para preservarse de los abusos que irremediablemente provocaría su concentración–, la garantía de los derechos individuales y la protección de la *privacy*. La Revolución Francesa de 1789 estableció la norma democrática, completada en 1848 en la divisa trinitaria: Libertad, Igualdad, Fraternidad. Esa trinidad es compleja, porque sus términos son a la vez complementarios y antagónicos: la libertad sola mata la igualdad y la fraternidad, la igualdad impuesta mata la libertad sin cumplir con la fraternidad, la fraternidad, necesidad fundamental para que se dé un lazo comunitario vivido entre ciudadanos,[10] debe regular la libertad y reducir la desigualdad, pero no puede ser promulgada ni instaurada por ley o por decreto. Por último, el socialismo se propuso democratizar no sólo la organización política sino la organización economicosocial de las sociedades.

Se podría creer que los principios que acabamos de indicar bastarían para definir y asegurar la democracia. Fue necesaria la experiencia contemporánea del totalitarismo para poner de manifiesto un rasgo fundamental hasta entonces subestimado, si no ocultado: su vinculación vital con la diversidad y la conflictividad.

La democracia supone y alimenta la diversidad de los intereses y grupos sociales tanto como la diversidad de las ideas, lo que significa que no debe imponer la dictadura de la mayoría sino reconocer el derecho a la existencia y a la expresión de las minorías y de los contestatarios así como permitir la expresión de ideas heréticas y desviadas. Precisa consenso sobre el respeto a las instituciones y reglas democráticas, y a la vez requiere conflictos de ideas y de opiniones

[10] Véase E. Morin, *Introduction à la pensée complexe* (ob. cit.), donde se muestra cómo la fraternidad es sociológicamente vital para el acrecentamiento de la complejidad de las sociedades.

que le brinden su vitalidad y su productividad. Pero la vitalidad y la productividad de los conflictos no pueden darse sino en la obediencia a la regla democrática, que regula los antagonismos reemplazando las batallas físicas por batallas de ideas y determina, a través de debates y elecciones, su vencedor provisorio.

Es así que la democracia, que exige a la vez consenso y conflictividad, es mucho más que el ejercicio de la soberanía del pueblo. Es un sistema complejo de organización y de civilización políticos que alimenta (alimentándose) la autonomía de espíritu de los individuos, su libertad de opinión y de expresión y el ideal trinitario de Libertad, Igualdad y Fraternidad.

Para que pueda crearse y echar raíces, ese sistema requiere condiciones complejas. La democracia depende de las condiciones que dependen de su ejercicio (espíritu cívico, aceptación de las reglas de juego democráticas). De allí su fragilidad.

Así se ve la dificultad de instaurar la democracia después de la experiencia totalitaria. Las reglas de juego democráticas requieren una cultura política y cívica cuya formación ha sido impedida por décadas de totalitarismo; la crisis económica suscita un exceso de conflictividad que amenaza destruir la regla democrática, mientras que las exasperaciones nacionalistas favorecen la dictadura de una mayoría exaltada contra las minorías pacíficas.

Pero el propio Oeste vive graves problemas democráticos, no sólo porque la democratización de sus democracias no está terminada y presenta carencias y lagunas, sino también porque en él han aparecido procesos de regresión democrática.

En primer lugar, el desarrollo de la tecnoburocracia instala el reino de los expertos en todos los dominios que

hasta entonces dependían de discusiones y decisiones políticas. Es así que la técnica nuclear pone a los ciudadanos, a los parlamentarios y hasta a los ministros fuera de toda decisión en el empleo del arma: las implantaciones de esta nueva fuente de energía se deciden, muy a menudo, por encima de la cabeza de los ciudadanos.

La tecnociencia ha conquistado territorios hasta ahora sólo biológicos y sociológicos, como los de la paternidad, de la maternidad, del nacimiento, de la muerte: ya es posible hacer un niño sin padre identificable, aunque vivo, concebirlo fuera del útero materno, del mismo modo que ya es posible hacer un diagnóstico para la eliminación de un feto no conforme: pronto será posible conformarlo al deseo de los padres y a la norma social. Esos problemas no han entrado en la conciencia política ni en el debate democrático, con la excepción del derecho al aborto. Más profundamente, la fosa que crece entre una tecnociencia esotérica, hiperespecializada, y los conocimientos de que disponen los ciudadanos crea una dualidad entre los que conocen –cuyo conocimiento se encuentra además parcelado y no es contextualizable ni globalizable– y los ignorantes, es decir, el conjunto de los ciudadanos. Eso nos persuade de la necesidad de trabajar por una democratización del conocimiento, es decir, por una democracia cognitiva. Esa tarea puede parecer absurda a los tecnócratas y cientócratas o imposible a los propios ciudadanos: no puede emprenderse sino favoreciendo la difusión de los saberes más allá de la edad estudiantil y por encima de las murallas universitarias,[11] y sobre todo procediendo a la reforma de pensamiento que permitiría articular los saberes unos con los otros.

A la vez, la acentuación de la competencia económica entre naciones, en especial en una coyuntura de depresión económica, favorece la reducción de lo político a lo económico, y lo económico se transforma en el problema político

[11] La creación por y en el CNRS [Consejo Nacional de Investigaciones Científicas de Francia] de una oficina "Ciencia y Ciudadanos" es un proyecto de acción en esa dirección.

permanente; como simultáneamente se da una crisis de las ideologías y de las ideas, el reconocimiento del primado de lo económico determina un consenso débil que debilita el papel democráticamente vital del conflicto de ideas.

Al mismo tiempo la democracia retrocede socialmente: después de la reducción de las desigualdades producida por los progresos del crecimiento hasta los inicios de los años 1970, la competencia económica y la búsqueda de productividad expulsan del circuito a un sector creciente de trabajadores, mientras que una guetización de proletarios e inmigrantes los separa de una parte siempre ascendente de la sociedad. Los econócratas, muy capaces de adaptar a los hombres al progreso técnico, pero incapaces de adaptar el progreso técnico a los hombres, no puede imaginar soluciones nuevas de reorganización del trabajo y de repartición de la riqueza. De este modo comienza a instalarse una sociedad "dual" que, de persistir el déficit democrático, se transformará en la sociedad normal.

Correlativamente, el derrumbe de las grandes esperanzas del futuro, la crisis profunda del revolucionarismo, el agotamiento del reformismo, el achatamiento de las ideas en el pragmatismo que no ve más allá de sus narices, la impotencia para formular un gran proyecto, el debilitamiento del conflicto de ideas en provecho de los conflictos de intereses o de los etnocentrismos étnicos o raciales, todo eso mantiene la esclerosis de los partidos, debilita la participación, a la vez que recibe sostén de esa esclerosis y ese debilitamiento.

Y, en esta regresión democrática, los grandes problemas de civilización de los que hemos hablado más arriba resultan concebidos como problemas privados, en lugar de emerger a la conciencia política y al debate público.

De este modo se plantea a las sociedades occidentales, bajo múltiples formas, el problema clave de la deficiencia democrática, es decir la necesidad de regenerar la democracia, mientras que en todas partes se plantea el problema de generarla.

El problema democrático es un problema planetario con formas diversas.

La aspiración democrática generalizada se topa con la dificultad democrática generalizada. La democracia depende de la civilización, la que depende de la democracia.

Encontramos contradictorias nuestras finalidades. Debemos resistir a las fuerzas que amenazan la democracia, conservar lo que corre el peligro de ser destruido por esas fuerzas, pero también tratar de hacer progresar la democratización, es decir inscribirla en las finalidades profundas de la hominización.

Federar la Tierra

La civilización de la civilización requiere la intercomunicación entre sociedades y más todavía: su asociación orgánica en la escala planetaria. Esa finalidad se vuelve inequívoca ya que, en todos los continentes, la nación ha agotado su función histórica de emancipación de los pueblos colonizados o subyugados y se muestra cada vez más capaz de subyugar a su vez a las minorías.

¿Superar el Estado-nación? Ya hemos señalado que representa una fuerza antropohistórica considerable: fuerza del mito matripatriótico, fuerza religiosa (culto de la nación divinizada). Fuerza organizadora del Estado moderno. El fracaso de las Internacionales del siglo XX, la debilidad del mundialismo, las dificultades de formación de una Europa revelan la potencia de la realidad multidimensional del Estado-nación. Hoy, la reivindicación generalizada de la nación que emana de innombrables etnias avanza sin duda en el sentido legítimo del reconocimiento de las soberanías, pero también en el sentido contrario a la necesaria superación.

Además, repitámoslo una vez más, si el Estado-nación se ha vuelto suficientemente fuerte como para destruir masivamente hombres y sociedades, se ha vuelto demasiado pequeño para ocuparse de los grandes problemas que han llegado a ser planetarios, a la vez que se ha vuelto demasiado gordo para ocuparse de los problemas singulares concretos de sus ciudadanos. El cambio de escala planteado por el desarrollo de la mundialización económica operó la superación *de facto* de los poderes del Estado-nación. Este es cada vez más incapaz de salvaguardar la identidades culturales, que son provinciales y se protegen justamente buscando una disminución de los poderes estatales.

La superación del Estado-nación debería acarrear la disminución de la burocracia del Estado, lo que sería beneficioso, "pues todo Estado está obligado a tratar al hombre libre como un engranaje mecánico".[12]

La superación del Estado-nación no significa su liquidación, sino su integración en asociaciones más vastas, la limitación de su poder absoluto de vida y de muerte sobre las etnias y sobre los individuos –es en ese sentido que se podría concebir un "derecho de injerencia"–, aunque con la manutención de todas las competencias sobre los problemas que puede regular en su nivel (principio de subsidiariedad).

La superación del Estado-nación por asociaciones más vastas no puede vivirse, es decir ser efectiva, sino si los europeos reconocen una cualidad matripatriótica a Europa, los africanos a Africa, los latinoamericanos a sus Américas, y si cada uno y todos reconocen esa cualidad a la Tierra misma, matria y patria de todos los humanos.

De cualquier modo, la asociación planetaria es la exigencia racional mínima para un mundo encogido e interdependiente. Incluso, en el seno de esa asociación, ya es preciso encarar la ciudadanía planetaria, que otorgara y garantizara a todos los derechos terrícolas. Esa idea, que hoy parece

[12] Programa llamado del idealismo alemán, atribuido a Hölderlin, Schelling y Hegel.

utópica, fue sin embargo llevada a la práctica por el edicto de Caracalla (212), que otorgó la ciudadanía romana a todos los habitantes de un imperio que entonces y a sus ojos era el mundo mismo.

Debe surgir una nueva geopolítica. La geopolítica del planeta no se centraría ya sobre los intereses de la naciones y los imperios sino que se descentraría y subordinaría a los imperativos de la asociación; no se trataría de establecer zonas de influencia estratégicas y económicas, sino lazos cooperativos entre zonas. No podría imponerse sino haciendo converger vías de aproximación múltiples.

La ONU debería ser el centro de esos descentramientos, a la vez que un poder de policía planetario que interviniera cuando un Estado agrediera a otro Estado, a un pueblo, a una etnia, con poder de disponer suficientes fuerzas democráticas mundiales y fuerzas de acción propias como para restablecer la democracia en cualquier parte donde fuera derribada. También habría que favorecer la formación de nuevas entidades planetarias, vinculadas con la ONU, la definición de programas comunes para los problemas vitales, como en el caso de Río en 1992, encarar la creación de múltiples entidades asociativas trasnacionales, internacionales y metanacionales que aprovechen las experiencias históricas como las de las ciudades hanseáticas, del Sacro Imperio Romano Germánico, no para imitarlas sino para estimular, rememorándolas, la invención prospectiva.

Para concretar esas posibilidades, según lo expresara Jean-Marie Pelt, haría falta una "opinión pública planetaria". Haría falta una ciudadanía planetaria, una conciencia cívica planetaria, una opinión intelectual y científica planetaria y una opinión política planetaria. Al respecto no nos encontramos ni en los inicios. Sin embargo, éstas son necesidades previas para una política planetaria, la cual es, a la vez, una condición para la formación de esas opiniones y tomas de conciencia.

La asociación humana a la que aspiramos (ya lo hemos dicho en otra oportunidad)[13] no debería "basarse en el modelo hegemónico del hombre blanco, adulto técnico, occidental; por el contrario, debería revelar y despertar los fermentos civilizatorios femeninos, juveniles, seniles, multiétnicos, multiculturales...".

Se trataría de ir hacia una sociedad universal fundada en el genio de la diversidad y no sobre la falta de genio de la homogeneidad, lo que nos impone un doble imperativo, que lleva en sí sus contradicciones, pero que no puede fecundarse sino en la contradicción: (1) en todas partes preservar, extender, cultivar, desarrollar la unidad; (2) en todas partes preservar, extender, cultivar, desarrollar la diversidad.

De allí esta paradoja: es necesario, a la vez, preservar y abrir las culturas. Por otra parte eso no tiene nada de innovador: en la fuente de todas las culturas, incluso las que parecen más singulares, se halla el encuentro, la asociación, el sincretismo, el mestizaje. Todas las culturas tienen una posibilidad de asimilar en ellas lo que les es extraño, al menos hasta cierto escalón, variable según su vitalidad, más allá del cual lo que hacen es asimilar y/o desintegrar.

Es así que, de acuerdo con un doble imperativo complejo cuya contradicción interna no podemos anular –¿acaso esa contradicción puede ser superada y no es necesaria para la vida misma de las culturas?– debemos, a la vez, defender las singularidades culturales y promover las hibridaciones y mestizajes: es preciso unir la salvaguardia de las identidades y la propagación de una universalidad mestiza o cosmopolita, que tiende a destruir esas identidades.

¿Cómo integrar sin desintegrar? El problema se plantea con todo su dramatismo con las culturas arcaicas, como la de los inuits. Deberíamos saber cómo hacerlos aprovechar las ventajas de nuestra civilización –salud, técnicas, confort– pero también ayudarlos a conservar los secretos de su propia medicina, de su chamanismo, sus saberes como cazadores, sus conocimientos de la naturaleza, etcétera. Haría falta quienes pudieran hacer este cruce, como Jean Malaurie, que no fueran misioneros religiosos ni laicos que llegaran a avergonzar a los pueblos por sus creencias o sus usos.

[13] E. Morin, M. Piatelli-Palmarini, *L'Unité de l'homme*, ob. cit., pp. 350-355.

No olvidemos que el mestizaje siempre recreó la diversidad, favoreciendo a la vez la intercomunicación. En cada pueblo de Asia que conquistaba, Alejandro el Grande casaba a algunos centenares de jovencitas indígenas con sus guerreros macedónicos, y las ciudades en las que se instaló o que creó fueron matrices de las brillantes civilizaciones helenísticas y las fuentes del arte mestizo grecobudista. La propia civilización romana pronto fue mestizada, asimilando en ella toda la herencia griega: supo integrar en su panteón gran número de dioses extranjeros, y en su territorio a pueblos bárbaros, que se había vuelto romanos de derecho conservando su identidad étnica.

La creación artística se alimenta de influencias y confluencias. De ese modo, una tradición que hoy parece la más auténticamente original, el flamenco, es, como el propio pueblo andaluz, producto de interpenetraciones árabes, judías y españolas trasmutadas en y por el genio doloroso del pueblo gitano. En el flamenco podemos oír y ver la fecundidad y los peligros del doble imperativo: preservar (el origen) y abrir (al extranjero). Del lado de la preservación ya hubo, en especial merced a la *afición* de algunos aficionados franceses, estudios y regreso a las fuentes del *cante jondo*, que se había degradado considerablemente: se resucitaron viejas grabaciones en *recopilaciones* e intérpretes olvidados y desacreditados se transformaron en maestros, constituyendo, en el respeto a la tradición, nuevas generaciones de intérpretes ahora con muchos recursos. Del lado de la apertura, hubo al principio un fermento de españoladas vagamente sevillanas y después una integración en la música

de Albeniz y De Falla y, por último, mestizajes interesantes y recientes como los del jazz (Paco de Lucía tocando con John Mac Laughlin) o del rock (en lo mejor de los Gipsy Kings).

El jazz fue en sus inicios un híbrido afroamericano, producto singular de la Nueva Orleans, que se difundió en los Estados Unidos sufriendo múltiples mutaciones, sin que los nuevos estilos hicieran desaparecer los estilos precedentes y llegó a ser una música negro/blanca, escuchada, bailada y después tocada por los blancos y, en todas sus formas, se difundió por el mundo mientras que el viejo estilo de Nueva Orleans, aparentemente abandonado a su fuente, renació en los sótanos de Saint-Germain-des-Prés, volvió a los Estados Unidos y se reinstaló en Nueva Orleans. Después, con posterioridad al encuentro del ritmo con los blues, apareció el rock en los Estados Unidos en la esfera blanca, expandiéndose por el mundo entero para aclimatarse en todas las lenguas, adquiriendo cada vez una identidad nacional. Hoy, en Pekín, Cantón, Tokio, París, Moscú se baila, se festeja, se comparte el rock, y la juventud de todos los países se mueve al mismo ritmo sobre el mismo planeta.

La difusión mundial del rock ha suscitado por todas partes nuevas originalidades mestizas como el rai, para finalmente producir en la rock-fusión una especie de hervidero rítmico donde se entrecruzan las culturas musicales del mundo entero. Así, a veces para peor, pero muchas para mejor, y sin perderse, las culturas musicales del mundo entero se entrefecundan sin saber todavía que crean hijos planetarios.

Por eso hay que dejar que los hombres y las culturas se dirijan hacia un mestizaje generalizado y diversificado, a su vez diversificante. Las prohibiciones portadoras de maldiciones que, en la era de la diáspora humana, constituían las defensas inmunológicas de las culturas arcaicas y de las religiones dogmáticas, se han vuelto obstáculos para la comunicación, para la comprensión y para la creación en la era

planetaria. Al principio quienes mezclan estilos son considerados confusionistas; las mezclas de etnias y de religiones son rechazadas como bastardas y heréticas por sus comunidades de origen: son las víctimas y los mártires de un proceso pionero de comprensión y de amor.

Las grandes áreas de civilización de la Antigüedad mediterránea y del Islam, así como los grandes imperios modernos habían presenciado la expansión de metrópolis cosmopolitas como Alejandría, Roma, Bagdad, Córdoba, Estambul, o Viena. Después el nacionalismo moderno, obsesionado por la unidad, expulsó la diversidad como lo hizo en las naciones del ex Imperio Otomano, en el Líbano, en Argelia, como lo hizo en Yugoslavia y como lo seguirá haciendo en la ex URSS. Pero en América había comenzado otro proceso, claro está que después de destrucciones culturales irremediables. Se crearon nuevas ciudades cosmopolitas, como Nueva York, San Francisco, Los Angeles, San Pablo. Grandes poblaciones mestizas llegaron a ser mayoría en número en Brasil, México, Venezuela, y en cada punto crearon culturas originales. Sin todavía mezclarse, y siempre con muchos prejuicios y hasta repulsiones, blancos, negros, chicanos y amerindios cohabitan en los Estados Unidos, y muchos adhieren a los mismos ideales y estilos de vida. Y, a la vez, continúa la tragedia de la liquidación de las civilizaciones de pequeñas dimensiones, como la de los indios de la Amazonia, y lo que, entre los sobrevivientes, resulta del choque con los blancos, no es un mestizaje sino una desintegración catastrófica.

Sólo volviéndonos verdaderamente ciudadanos del mundo, es decir cosmopolitas, nos volveremos vigilantes y respetuosos de las herencias culturales, así como comprensivos de las necesidades de recursos.

Por eso asumimos esa palabra *cosmopolita*, que (literalmente) significa ciudadano del mundo y (concretamente) hijo de la Tierra y no individuo abstracto y sin raíces.

Queremos que se desarrollen redes en el tejido planetario y apelamos al mestizaje en condiciones en que sea simbiosis y no extracción de sustancia de una civilización por otra.

La cédula de identidad terrícola del nuevo ciudadano del mundo requiere de una reunión de identidades concéntricas, partiendo de la identidad familiar, local, regional y nacional. La identidad occidental, aunque, como es de esperar, haya integrado componentes de otras civilizaciones, deberá concebirse como una componente de la identidad terrícola y no como esa identidad.

El internacionalismo quería hacer un pueblo de la especie. El mundialismo quiere hacer del mundo un Estado. De lo que se trata es de hacer de la especie una humanidad, del planeta una casa común para la diversidad humana.

La sociedad/comunidad planetaria será el perfeccionamiento de la unidad/diversidad humanas.

Sí, pero...

... esas hermosas ideas, esas hermosas palabras ¿tienen la menor oportunidad de realizarse en este mundo del que, en los capítulos anteriores, hemos mostrado sus convulsiones y su imposibilidad de transformarse?

5
EL REALISMO IMPOSIBLE

La incierta realidad

El realismo puede tener dos sentidos en política. El primero propone no luchar contra la realidad sino adaptarse a ella; el segundo propone tener en cuenta la realidad para transformarla.

Pero hay múltiples incertidumbres sobre la realidad de eso que se llama realidad.

La realidad es, en primer lugar, evidentemente, la realidad inmediata. Pero la realidad inmediata remite a dos sentidos diferentes. Uno es temporal, el otro es fáctico.

El primero designa la realidad de hoy; ésta es muy fuerte, ha abolido parte de la realidad de ayer, pero es también muy débil, porque en parte será abolida por la realidad de mañana. La historia nos muestra incesantemente la fragilidad de las realidades que fueron evidentemente triunfadoras en todos los hoy. Así, entre junio de 1940 y octubre de 1941 la dominación de la Alemania hitlerista sobre Europa entera era la realidad histórica abrumadora. La Wehrmacht, en el verano de 1941, alcanzó el Cáucaso, las puertas de

Moscú y Leningrado, cuya caída parecía cierta. Francia derrotada se había vuelto vasalla. Inglaterra marginada se encogía bajo las bombas. Estados Unidos permanecía fuera de la guerra. El realismo parecía deber ser la adaptación a la ineluctable realidad: la sumisión al vencedor.

En el verano de 1940 De Gaulle vio otra realidad: mientras que para la mayoría la guerra había terminado, para él apenas comenzaba: juzgaba que las enormes potencias que estaban fuera de la guerra, la Unión Soviética y los Estados Unidos, entrarían necesariamente en ella; previó que esa guerra se volvería mundial y que las fuerzas superiores que se comprometerían en ella darían cuenta del Tercer Reich. Claro está que esa realidad que se hizo efectiva en 1942-45 no estaba predeterminada.

¿Qué habría sucedido si la ofensiva alemana no se hubiera retrasado hasta el 21 de junio de 1941, como consecuencia del golpe de Estado del mes anterior en Belgrado, que obligó a Hitler a perder algunas semanas en liquidar al ejército yugoslavo, y si el invierno ruso no hubiera sido precoz y extremadamente riguroso, lo que, inmovilizando los transportes de la Wehrmacht, permitió que Moscú y Leningrado no sucumbieran? ¿Y si los japoneses no hubieran comprometido a los Estados Unidos en la guerra al atacar Pearl Harbor en diciembre de 1941? De ningún modo era ineluctable que la Alemania nazi se derrumbaría. Habría podido establecer de modo duradero su hegemonía en Europa. En períodos de crisis y de guerra la realidad es turbulenta y presenta bifurcaciones y vuelcos imprevistos.

Pero el realismo no estaba donde parecía, del lado del triunfo inmediato de la fuerza. No era irrealista creer en el derrumbe de esa fuerza. Algunas veces hay que saber apostar, más allá del realismo o del irrealismo.

El sentido fáctico del término realidad remite a las situaciones, los hechos y los sucesos visibles en el presente. Pero muchas veces los hechos y sucesos perceptibles esconden hechos o sucesos no percibidos y pueden incluso esconder una realidad todavía invisible. Bajo la corteza de la realidad

visible hay una realidad subterránea, oculta, que más tarde emergerá, pero es totalmente invisible al realista. Hay hechos-esfinge, cuyo mensaje sólo puede ser verdaderamente descifrado cuando se ha cumplido. La designación de Gorbachov en el secretariado general del PCUS es un pequeño hecho-esfinge que se volvió enorme cinco años después. Aun en 1988 era irrealista prever el hundimiento rápido del enorme imperio; era, por el contrario, realista pensar que el sistema totalitario se encontraba afectado por problemas que lo minaban y que hasta entonces había superado;[1] pero de ningún modo era realista prever para 1992 la autodestrucción de la URSS.

Una vez más llegamos a zonas de incertidumbre sobre la realidad, que castigan con incertidumbres a los realismos y a veces muestran que irrealismos aparentes eran realistas.

Agreguemos que hay muchas realidades difícilmente apresables, incluso para –y sobre todo– los expertos, como por ejemplo la situación económica mundial: ¿se trata de la coincidencia provisoria de depresiones locales o de síntomas de una grave crisis global por venir?

Esto nos muestra que hay que saber interpretar la realidad antes de reconocer dónde está el realismo.

Esto nos muestra a la vez que la significación de las situaciones, hechos y sucesos depende de la interpretación.

Todo conocimiento, incluyendo toda percepción, es traducción y reconstrucción,[2] es decir interpretación. Una realidad de conjunto sólo aparece a través de teorías, interpretaciones, sistemas de pensamiento. Todo conocimiento de una realidad política, económica, social, cultural, depende

[1] Véanse mis diagnósticos y pronósticos en *Pour sortir du XX^e siècle* (1ª ed. 1981), Paris, Editions du Seuil, "Points Essais", 1984, pp. 331-333; *De la nature de l'URSS*, Paris, Fayard, 1983, pp. 215-224; *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, "Folio", 1990.

[2] Véase E. Morin, *La Méthode*, t. 3, *La Connaissance de la Connaissance*, ob. cit., pp. 209-210.

de sistemas de interpretación de la política, de la economía, de la sociedad, de la cultura, y esos sistemas son interdependientes de un sistema de interpretación de la historia.

Son esos sistemas los que pueden hacer aparecer como la realidad misma, de modo casi alucinatorio entre quienes adhieren, concepciones abstractas, percepciones imaginarias o ideas mutiladas.

Los bolcheviques creían conocer la realidad de la historia y de la sociedad: imperialismo, capitalismo, luchas de clases, misión histórica del proletariado, advenimiento necesario de la sociedad sin clases eran evidencias que ofrecía y confirmaba su sistema de lectura de las situaciones, de los hechos y de los acontecimientos. La aventura del comunismo creía avanzar en el sentido de la realidad histórica. Fue en realidad una rebelión contra la realidad histórica.

La interpretación economicista de la historia olvida la incidencia de estructuras y fenómenos no económicos, ignora los accidentes, los individuos, las pasiones, la locura humana. Cree captar la naturaleza profunda de la realidad en una concepción que la torna ciega a la naturaleza compleja de esa realidad

El reconocimiento de la realidad compleja, de nuestra realidad humana, social e histórica es muy difícil. El paradigma[3] de disyunción/reducción que controla la mayor parte de nuestros modos de pensamiento separa unos de los otros los diferentes aspectos de la realidad, aísla los objetos o fenómenos de su medio, es incapaz de integrar un conocimiento en su contexto y en el sistema global que le da sentido. Es incapaz de integrar la potencia transformadora del tiempo y es incapaz de abrir los posibles.

Es por eso que todo conocimiento de la realidad que no se halle animado y controlado por el paradigma de complejidad está destinado a ser mutilado y, en tal sentido, a que le falte realismo.

[3] Sobre la noción de paradigma, véase E. Morin, *La Méthode*, t. 4, "Les Idées", Paris, Editions du Seuil, 1991, pp. 211-238.

Pero el paradigma de complejidad, que nos ayuda a reconocer la complejidad de las realidades, no otorga la certidumbre. Por el contrario, nos ayuda a descubrir no sólo las incertidumbres inherentes a las estructuras mismas de nuestro conocimiento, sino también los agujeros negros de incertidumbre en las realidades presentes...

Así:

La realidad no está hecha sino de lo inmediato.

Evidentemente la realidad no es legible en los hechos.

Las ideas y teorías no reflejan sino que traducen la realidad, de un modo que puede ser erróneo.

Nuestra realidad no es otra que nuestra idea de la realidad.

La realidad exige, también ella, una apuesta.

Ahora bien, en la dificultad de reconocer la realidad, ¿es realista ser realista?

El pequeño realismo que cree que la realidad es legible y que no ve más que lo inmediato es ciego. Como decía Bernard Groethuysen: "Ser realista, ¡qué utopía!".

El diálogo de sordos entre la idea y lo real

Aquí surge otro problema: existe un poder de las ideas sobre la realidad, lo que supondría una realidad y una fuerza de las ideas?

Como lo hemos mostrado más arriba[4] las ideas y los mitos adquieren realidad, se imponen a los espíritus y hasta pueden imponerse a la realidad histórica, violentarla, darla vuelta.

[4] Ibid., pp. 113-128.

La revolución de octubre de 1917, dictada a Lenin por la idea de que había que parir la historia del socialismo, de la que estaba embarazada, parió finalmente el totalitarismo.

Como la continuación lo mostró, la realidad no rechaza espontáneamente ni inmediatamente la idea que la contradice. Hay ideas dotadas de una energía terrible, como las grandes ideas y las grandes creencias. En la lucha entre la idea y lo real, lo real no es siempre lo más fuerte.[5] La idea puede adquirir una fuerza terrorífica bebiendo la sangre de lo real.

En la URSS la idea ha abatido lo real, ha aniquilado todo lo que se le oponía destruyendo al campesinado de ese país campesino, obligó a la realidad a callarse y camuflarse, construyó una formidable realidad totalitaria, produjo la más grande potencia militar de todos los tiempos. Pero la idea triunfante se degradó en su propio triunfo. Una nueva realidad, hija del apareamiento de la idea con la antigua realidad, se formó y dio forma al totalitarismo moderno, que se transformó en una realidad mayor de la historia del mundo por más de medio siglo. Ese totalitarismo, cada vez más poderoso, fue incapaz tanto de conformarse a las aspiraciones socialistas como de adquirir la eficacia económica del capitalismo. Entonces surgió la idea de reformar esa realidad. En la cima del poder esa idea vivió de la duda, de los interrogantes y de los desengaños de algunos dirigentes para transformarse en la idea política nueva. Pero esa idea no supo enfrentar la realidad que había dominado la armadura totalitaria y el deshielo de la realidad se transformó en derrota.

Hay una relación de incertidumbre entre la idea y lo real. La idea puede imponerse a lo real, pero éste no se conformará por ello a la idea. Los descendientes producidos por las copulaciones entre lo real y la idea no se parecen a ninguno de los dos progenitores.

Habría que encarar una política dialectizada entre una

[5] Ibid., p. 147.

Idealpolitik[6] y una Realpolitik, pero en la Realpolitik encontramos la incertidumbre sobre la realidad y, en consecuencia, sobre el realismo, y corremos el riesgo de quedarnos ya en los deseos piadosos de la política ideal y las cegueras de la política de las ideas, ya en la aceptación de todo orden establecido y de todo hecho terminado.

¿Qué es posible? No todo es posible en un momento dado, pero no conocemos cuáles son las fronteras que separan lo posible de lo imposible.

¿Qué es imposible? Si bien no hay suficientes restricciones como para que la historia pueda ser determinada, hay sí restricciones que prohíben ciertas posibilidades. La cuestión radica en saber cuáles son las restricciones restrictivas.

Hay algunas que parecen absolutamente restrictivas, pero que tienen su fisura: las restricciones de la organización físico-química hacían imposible la existencia viva hasta que apareció de modo desviado con la emergencia de nuevos principios de organización. Igualmente, la aparición del lenguaje humano era imposible antes de la polirrevolución anatómica/genética/sociológica/cultural que permitió la elevación del cráneo y la formación de una cavidad supralaríngea donde, con la mayor blandura de las cuerdas vocales y la evolución del paladar, los sonidos se volvieron articulados. Antes de que existieran la agricultura y la ciudad había restricciones muy fuertes –la dispersión de pequeñas sociedades sin Estado, que vivían de la caza y la recolección– que impedían que pudieran organizarse la agricultura y la ciudad.

¿Cuáles son nuestra restricciones insuperables? La única restricción insuperable de carácter universal es la del segundo principio de la termodinámica que, por sus consecuencias, veda el movimiento perpetuo, la inmortalidad, el paraíso terrestre.

Pero las restricciones sociológicas y económicas insuperables en un sistema dado pueden eventualmente ser supera-

[6] S. Korber, *Foreign Policy*, nº 79, 1990, Washington DC, pp. 3-24.

das por y en un metasistema, como fue el caso del sistema viviente en relación con el sistema fisicoquímico, como fue el caso del lenguaje humano en relación con un *call-system* o de la sociedad histórica en relación con la sociedad arcaica. Evidentemente el metasistema implica sus restricciones. No hay sistema sin restricción. La imposibilidad de eliminar todas las restricciones nos señala que no existe el mejor de los mundos. Pero no veda la posibilidad de un mundo mejor.

Encontramos, en consecuencia, la incertidumbre: no ya sólo la incertidumbre que nos proporciona la llegada siempre inesperada pero siempre frecuente de lo inesperado, de lo accidental, de lo nuevo (Gorbachov, Yugoslavia, etc.), sino también una incertidumbre más profunda sobre las posibilidades sociales y humanas.

La apuesta

El principio de la ecología de la acción,[7] que se prolonga en el principio de la ecología de la política, significa que una acción comienza a escapar a la intención (a la idea) de quienes la desencadenaron a partir del momento en que entra en el juego de las inter-retro-acciones del medio en el que interviene. De ese modo, la "reacción aristocrática" que suscitó la convocatoria a Estados Generales de 1789, donde la nobleza pensaba, merced al voto por órdenes, recuperar los privilegios que le habían sido arrebatados por la monarquía absoluta, terminó por el contrario en la liquidación de todos los privilegios de la clase aristocrática. A la inversa, los impulsos revolucionarios de 1936 en España desencadenaron por reacción el golpe de Estado franquista.

Tal como en meteorología una pequeña bifurcación en una zona crítica puede tener enormes efectos en cadena, de

[7] Véase E. Morin, *Introduction à la pensée complexe*, ob. cit.

donde la idea de "efecto mariposa",[8] tal como ligeras modificaciones de ideas en el espíritu del jefe de un inmenso imperio totalitario van a desencadenar una reforma, primero prudente y local, pero que se va a generalizar y amplificar y, según un proceso que se vuelve explosivo, por efectos de acción y reacción en los que el fracaso de la reacción conservadora proporciona el disparo final, el proceso lleva al derrumbe del imperio en dos años. Hay "efectos mariposa" históricos.

De cualquier modo, las consecuencias a largo plazo de una acción política son totalmente imprevisibles en los inicios. Así, las consecuencias en cadena de 1789 fueron inesperadas. El Terror fue imprevisible, como lo fueron Termidor, el Consulado, el Imperio, el restablecimiento de los borbones, etcétera. Con mayor amplitud, las consecuencias europeas y mundiales de la Revolución Francesa fueron imprevisibles hasta octubre de 1917 incluido, como fueron luego imprevisibles las consecuencias de Octubre de 1917, desde el "socialismo en un solo país" hasta la formación y caída de un imperio totalitario.

Es decir que la política sufre no sólo del principio de incertidumbre de la realidad del que hemos hablado más arriba, sino también de los efectos del principio de incertidumbre de la ecología de la acción.

El problema clásico del fin y los medios también debe ser situado en una relación de incertidumbre. Los medios innobles empleados con un fin noble no sólo pueden contaminar ese fin sino hasta volverse fines ellos mismos. Así la Cheka, destinada a eliminar a los contrarrevolucionarios, no sólo contaminó el proyecto socialista sino que se autotransformó en un fin transformándose, con los nombres sucesivos de GPU, NKVD y KGB, en una potencia policíaca suprema destinada a autoperpetuarse.

[8] El batir de las alas de una mariposa en Australia puede provocar un tornado en Nueva York.

La ecología de la acción nos dice a la vez que las buenas intenciones pueden conducir a efectos detestables y que malas intenciones pueden producir excelentes efectos, al menos en lo inmediato (como, por ejemplo, cuando el fracaso del gope restaurador de 1991 permitió abolir la dictadura del Partido Comunista). En consecuencia, también hay que dialectizar el problema del fin y los medios, es decir rechazar dar a uno de los términos un dominio cierto sobre el otro.[9]

La ecología de la acción parece deber invitar a la inacción en función de tres consideraciones: (a) el efecto perverso (el efecto nefasto inesperado es más importante que el efecto benéfico esperado); (b) la inanidad de la innovación (más cambia, más es lo mismo); la colocación en peligro de las adquisiciones obtenidas (se quiere mejorar la sociedad, pero sólo se logra suprimir libertades y seguridades). Es cierto que hay que tener en cuenta esas tres consideraciones, que se han verificado de modo aterrador en la revolución bolchevique y sus consecuencias. Pero no tienen el valor de una certidumbre determinista y, por otra parte, la ausencia de innovación puede dar libre curso a los procesos de debilitamiento, corrupción, degradación y, por ello, ser mortal.

La ecología de la acción no nos invita, en consecuencia, a la inacción sino a realizar una apuesta que reconozca sus riesgos y a una estrategia que permita modificar o anular la acción emprendida. La ecología de la acción nos incita a llevar adelante una dialéctica entre lo ideal y lo real.

[9] Véase E. Morin, *Pour sortir du XXe siècle*, ob. cit., pp. 300-302.

Técnica y materialmente, hoy es posible reducir las desigualdades, alimentar a los hambrientos, distribuir los recursos, reducir el crecimiento demográfico, disminuir las degradaciones ecológicas, cambiar el trabajo, crear diversas altas instancias planetarias de regulación y de salvaguarda, desarrollar la ONU en una verdadera Sociedad de naciones, civilizar la Tierra. Es racionalmente posible realizar la casa común, ordenar el jardín común. Las comunicaciones, informaciones y técnicas harían a nuestro planeta de tres mil millones de habitantes más fácil de pilotear que la Francia de menos de veinte millones de la época de Luis XIV.

La posibilidad de una opinión pública planetaria se halla allí: por la intromisión de los medios hay ráfagas de solidaridad planetaria para los huérfanos rumanos, los refugiados camboyanos, los bosnios en desgracia; hay conciencia en ráfagas de identidad humana, conciencia en ráfagas de ciudadanía terrestre.

Las posibilidades de adquisición de conciencia del destino común se acrecientan con los peligros; se ven alimentadas con las amenazas de Damocles del arma nuclear, de la degradación de la biosfera, de la degradación, también mundial, de la antroposfera por la heroína y el Sida.

La unión planetaria es la exigencia racional mínima para un mundo estrecho e interdependiente, ya lo hemos dicho, pero esa unión posible parece imposible: tantas son las transformaciones de las estructuras mentales, sociales, económicas, nacionales que hacen falta.

Por eso lo posible es imposible y vivimos en un mundo imposible, donde es imposible alcanzar la solución posible.

Sin embargo, lo posible imposible es realista, en el sentido en que la palabra "realismo" significa que se corresponde con las posibilidades reales de la economía, de la agricultura, de la tecnología, de la ciencia, etc., es decir de la realidad. *¡Pero es ese realismo planetario el que hoy es utópico!*

La enormidad de las fuerzas contrarias

¡Civilizar la Tierra! Pero hay que tomar conciencia del problema mismo de nuestra civilización. Nuestra civilización no es más que una delgada corteza en la superficie de nuestros seres y de nuestras sociedades. Hay que reforzar la corteza, pero eso supone una transformación profunda de las relaciones humanas, y justamente allí se encuentra el problema.

La barbarie está en la civilización, no sólo en el sentido de Walter Benjamin, para quien toda civilización nace de la barbarie, sino en el sentido complejo freudiano (rechazo, no aniquilamiento de la barbarie por la civilización) y también en el sentido organizacional moderno (los desarrollos conjuntos de la ciencia, de la técnica, de la burocracia crean una barbarie de civilización específica).

Y no basta con hacer votos, deseos, proyectos. Son precisas tantas reformas simultáneas, convergentes, que precisamente eso no parece posible, dada la enormidad de las fuerzas contrarias.

¿Lo imposible posible?

¿No se trata de retomar un propósito que hasta el presente siempre fracasó, bajo sus formas budistas, cristianas o socialistas? El pensamiento complejo, consciente de las ambivalencias, del mal en el bien, del bien en el mal, de la perfección imposible, del cumplimiento imposible, de la ecología de la acción, del entrecruzamiento siempre inesperado de las inter-retroacciones, de la liquidación imposible

de lo "negativo" es, por eso mismo, consciente de la enorme dificultad.

Haría falta un progreso humano fantástico para resolver nuestros problemas elementales.

Digamos también que la situación es lógicamente desesperada: cuanto más necesario se vuelve el cambio, más multidimensional y radical se torna y más imposible lo vuelven nuestros sistemas mentales, sociales y económicos.

Pero si la situación es lógicamente desesperada, ello es indicio de que hemos llegado a una sola lógica, donde la necesidad de cambio, el empuje hacia la complejización pueden favorecer las transformaciones que harían aparecer los metasistemas. Cuando una situación es lógicamente imposible surge lo nuevo y se opera una creación, trascendiendo la lógica. De ese modo, cuando la organización química de conjunto de millones de moléculas se volvió lógicamente imposible apareció la auto-eco-organización viviente.

Es claro que, y ya lo dijimos, el progreso ética y políticamente necesario no es una voluntad histórica; el propio progreso se ve afectado por un principio de incertidumbre. Lo que deseamos que sea la vanguardia de un movimiento histórico planetario no es ni podrá ser más que una pequeña retaguardia de resistencia contra la barbarie. Aquí nos reencontramos con el imperativo de resistencia que habíamos fijado más arriba (véase capítulo 4).

Pero no estamos ineluctablemente condenados. Las fuerzas de la barbarie, de la parcelación, de la ceguera, de la destrucción que hacen utópica una política planetaria son tan amenazadoras hoy para la humanidad que *a contrario* nos señalan que la política de hominización y la revolución planetaria responden a una necesidad vital.

No formulamos un "deber ser" dictado por la Idea. Marx decía: "No basta con que la idea vaya a lo real, es preciso también que lo real vaya a la idea". Hoy se da ese doble movimiento: las fuerzas mundializantes reales van hacia la idea, y la idea puede ir hacia lo real dando un sentido

planetario de fraternización y de comprensión a las fuerzas de reunión que operan en el mundo. Desgraciadamente, también hay un movimiento de lo real que va en sentido contrario. Aquí también encontramos la incertidumbre. Pero si la incertidumbre sobre lo real es fundamental, el *verdadero realismo* es el que, teniendo en cuenta las certidumbres locales, las probabilidades y las improbabilidades, *se basa en la incertidumbre de lo real*.

La incertidumbre del espíritu y la incertidumbre de lo real ofrecen a la vez riesgo y suerte. La insuficiencia del realismo inmediato abre la puerta a lo que está más allá de lo inmediato. El problema estriba en no ser realista en el sentido trivial (adaptarse a lo inmediato) ni irrealista en el sentido trivial (sustraerse a las restricciones de la realidad) sino en ser realista en el sentido complejo (comprender la incertidumbre de lo real, saber que hay un posible todavía invisible en lo real), lo que parece muchas veces irrealista.

Una vez más, aquí la realidad se escapa a los realistas y a los utopistas.

La realidad mundial es justamente inasible; implica enormes incertidumbres debidas a su complejidad, a sus fluctuaciones, a sus dinamismos mezclados y antagónicos, a sus bifurcaciones inesperadas, a las posibilidades que parecen imposibles y a sus imposibilidades que parecen posibles. La inasibilidad de la realidad global retroactúa sobre las partes singulares, porque el devenir de las partes depende del devenir del todo.

Aquí estamos ante la paradoja inédita en que el realismo se vuelve utópico y donde lo posible es imposible. Pero esa paradoja también nos dice que hay una utopía realista, y que hay un imposible posible. El principio de incertidumbre de la realidad es una fisura tanto en el realismo como en lo imposible. Es en esa fisura donde hay que introducir la antropolítica.

Ya lo hemos dicho: más allá del realismo y del irrealismo, hay que saber apostar.

6
LA ANTROPOLITICA

De la política a la antropolítica

En este siglo se ha pasado de la política del buen gobierno a la política-providencia, del Estado-gendarme al Estado asistencial.

La política comenzó amparando a la economía con el proteccionismo del siglo XIX y con las leyes antitrust; después la política se hizo cargo de la economía con la orientación y el estímulo del crecimiento, el control o el comando por parte del Estado, la planificación.

Las necesidades de los individuos y de las poblaciones entraron en el ámbito de incumbencia de la política.

- La asistencia a las personas y su protección se ejercen por medio de diversas prestaciones, seguros de vida, de trabajo, a la enfermedad, a la vejez, así como servicios como las maternidades, guarderías, casas de retiro y pompas fúnebres.
- La reparación de los daños causados por catástrofes naturales (inundaciones, terremotos, etc.) se incluye, cada vez más, entre las obligaciones de los gobiernos.

• La política de la educación se ha sistematizado y ampliado en política de la cultura y del ocio.
• La libertad o el control de los medios de comunicación modernos se vincula con la problemática política.
• Con mayor amplitud, la prosperidad y el bienestar han sido elevados al rango de los fines políticos.

De ese modo, la política ha penetrado todos los polos de la sociedad, a la vez que se dejaba penetrar por todos los problemas de la sociedad.

Los problemas de vivir y de sobrevivir, en el sentido literalmente biológico del término, irrumpieron espectacular y generalizadamente en la política:

•La política de salud sucedió a la asistencia pública y concierne no sólo a enfermos e inválidos sino en adelante al conjunto de la población; ella se ha hecho cargo tanto de la lucha contra el cáncer y el Sida como contra las drogas o el tabaco.
• Una política de garantizar el mínimo vital se ha generalizado en los países afianzados, mientras que la lucha contra el hambre en los países pobres se ha vuelto resorte de la política internacional.
• La demografía se ha vuelto una preocupación política fuerte, haya tendencia al despoblamiento o a la sobrepoblación.

Las posibilidades de intervención biomédicas, que afectan y transforman la muerte, el nacimiento, la identidad, plantean problemas políticos:

• La eutanasia, la donación de órganos, la transfusión de sangre, el derecho al aborto, la conservación de espermatozoides, la fecundación artifical, las madres portadoras y, sobre todo, las manipulaciones genéticas, que van a permitir

determinar el sexo, luego las cualidades físicas y quizá psicológicas del infante por nacer, se han vuelto problemas no sólo individuales y familiares sino que requieren de decisiones políticas.

De ese modo, con la posibilidad de modificar la forma de transmisión del patrimonio hereditario y el propio patrimonio, la naturaleza humana y la naturaleza de la sociedad entran en la problemática política: vivir, nacer y morir ya están instalados en el campo de la política. Las perturbaciones que afecten las nociones de padre, madre, niño, masculino, femenino, es decir, lo que había de fundamental en la organización de la familia y de la sociedad, requieren normas políticas. La noción de ser humano, que ha llegado a ser modificable por manipulaciones, corre el peligro de ser normalizada por un poder político que disponga del poder de manipular el poder de manipulación.

Confrontada con problemas antropológicos fundamentales, la política se vuelve, sin quererlo y muchas veces sin saberlo, *una política del hombre*.

A la vez, el planeta en tanto tal se politiza y la política se planetariza: la amenaza del arma termonuclear sobre la humanidad ya era un problema político mayor; veinte años después la ecología se ha transformado en un problema político no sólo local (degradación de los ecosistemas) sino también global (alteración de la biosfera).

Consecuentemente, la política debe vérselas con la multidimensionalidad de los problemas humanos. A la vez, como el desarrollo se ha transformado en un objetivo político mayor y la palabra desarrollo significa (ciertamente con mala conciencia y de forma mutilada) la asunción política del devenir humano, la política se hace cargo, igualmente con mala conciencia y de modo mutilado, del devenir de los

hombres en el mundo. Y el devenir del hombre en el mundo lleva consigo el problema filosófico, ahora politizado, del sentido de la vida, de las finalidades humanas, del destino humano. *En los hechos, entonces, la política se ve llevada a asumir el destino y el devenir del hombre tanto como los del planeta.*

Política totalizadora y política totalitaria

Ya a partir de la Revolución Francesa hubo una irrupción, luego una invasión, de una mitología providencialista y de una cuasi religión de salvación en la política. Para Saint-Just, la revolución iba a proporcionar la felicidad de Europa. Marx, por su parte, transformó al socialismo del siglo XIX en religión de salvación terrestre, donde el mesías proletario debía abolir todo lo que oprimía y dividía a los seres humanos. Mientras la socialdemocracia daba un sentido sólo asistencial/protector a la función providencial de la política, esa providencia adquirió un sentido casi religioso de salvación sobre la tierra en su versión llamada marxista-leninista. Así la política se encontró investida de la gran misión de las religiones de salvación, con la diferencia de que en lugar de ofrecer la salvación en el cielo después de la muerte, la prometía en la tierra en vida.

La idea de una revolución que cambiaría el mundo y cambiaría la vida, animada por un mito poderoso y una voluntad implacable, inspiró una política que llegó a ser totalitaria. De ese modo, el siglo XX estuvo marcado por el formidable despliegue religioso y místico de la política totalitaria. Su apogeo y después su derrumbe demostraron que, si una política puede sujetar todos los aspectos de la vida de una sociedad, no puede asumir ni resolver la totalidad de los problemas humanos.

Pero, a su manera providencialista y religiosa, el totalitarismo expresó los caracteres contemporáneos de la política, que toca todos los aspectos de la vida humana y que debe hacerse cargo del devenir del hombre en el mundo.

La política vacía y fragmentada

A la vez que se hinchó hasta hacerse totalizante, la política no totalitaria, tradicional, se vació y fragmentó.

La penetración de la economía, de la técnica, de la medicina, de la biología, etc. en la política introdujo, en los consejos e instancias del Estado y de los partidos, a los econócratas, tecnócratas, burócratas, expertos, especialistas que fragmentaron los campos de competencias en función de sus disciplinas y modos de pensamiento compartimentados.

Después, en un número creciente de países, donde los viejos antagonismos ideológicos se debilitaron, la política se vació de las grandes ideas en beneficio de objetivos económicos que se volvieron prioritarios: estabilidad de la moneda, tasas de crecimiento, balanza de comercio exterior, productividad de las empresas, competitividad en el mercado internacional.

En consecuencia, en la fase actual, lo económico guía y hasta absorbe lo político.

De ese modo, a la vez nos encontramos:

- con la extenuación y la esclerosis de una política tradicional que no alcanza a concebir los nuevos problemas que la solicitan;
- con la superabundancia de una política que engloba los

problemas multidimensionales, pero los trata de modo compartimentado, separado, aditivo;

• con la degradación de una política que se deja devorar por los expertos, administradores, tecnócratas, econócratas, etcétera.

Allí se halla la gran dificultad: una política del hombre debe asumir la multidimensionalidad y la totalidad de los problemas humanos, pero sin transformarse en totalitaria. Debe integrar la administración, la técnica, lo económico sin dejarse disolver, en realidad despolitizar, por lo administrativo, lo técnico, lo económico.

La política multidimensional debería responder a problemas específicos muy diversos, pero no de modo compartimentado y parcelarizado. Precisa de lo técnico, de lo científico, pero no debe someterse al sistema de la especialización que destruye lo global, lo fundamental, la responsabilidad. Por el contrario, debe sin cesar suscitar la visión de lo global –planetario–, la concepción de lo fundamental –el sentido de la vida, las finalidades humanas–, el sentimiento responsable –que no puede surgir sino a partir de la conciencia de asumir los problemas fundamentales y globales.

Finalmente, si es cierto que lo imaginario no es más que vapor inconsistente, pero forma parte del tejido complejo de la realidad humana, si es cierto que el mito no es una superestructura sino una de las instancias producidas y productivas, causantes y causadas en el bucle autoorganizador de la cultura y de la sociedad, si es cierto que la afectividad, el amor y el odio no dan cuenta solamente de contingencias privadas sino que constituyen una parte vital de lo humano, entonces la política no puede considerar los problemas solamente en el nivel prosaico de lo tecnológico, de lo económico, de lo cuantitativo.

Después del derrumbe de la promesa poética de "cambiar la vida", la política se volvió hiperprosaica (tecnificada, burocratizada, econocratizada). Pero debemos saber que el hombre habita la Tierra a la vez poética y prosaicamente

(como lo veremos en el capítulo 8)[1] y que la poesía no es sólo una variedad de la literatura: también es un modo de vivir en la participación, el amor, el fervor, la comunión, la exaltación, el rito, la fiesta, la embriaguez, la danza, el canto, que, efectivamente, transfiguran la vida prosaica compuesta por áreas prácticas, utilitarias, técnicas. Existe una complementariedad o alternancia necesarias entre prosa y poesía.

Es decir que si la política del hombre no debe ya asumir el sueño de eliminar la prosa del mundo realizando la felicidad en la tierra, tampoco debe encerrarse en lo prosaico de "la sociedad posindustrial" o del "progreso técnico".

La política que debe penetrar las múltiples dimensiones humanas no debe ser, sin embargo, soberana. La reducción de todas esas dimensiones a la dimensión política no puede ser sino una reducción mutilante y pretotalitaria. *Nada escapa a la política, pero todo lo que se politiza queda de algún modo fuera de la política*. La política que abarca todo debe ser ella misma abarcada por el todo que ella abarca. Se trata de dialectizar la política y esas dimensiones humanas. El ingreso de todas las cosas humanas a la política debe darle un carácter antropológico. La idea de política del hombre o antropolítica[2] no deberá entonces reducir a ella todas las dimensiones que abarca: deberá desarrollar la conciencia política, la perspectiva política, reconociendo y respetando lo que, en ellas, escapa a la política.

La idea de política del hombre conduce a la idea de política planetaria; la idea de política planetaria conduce a la idea de política del hombre. Conjuntamente nos dicen que la política

[1] Donde se completa el decir de Hölderlin: "El hombre habita la tierra poéticamente"

[2] Idea propuesta en *Introduction à une politique de l'homme*, ob. cit.

ya no debe ser sólo ni principalmente la política de las etnias, de los partidos, de los Estados.

El carácter multidimensional, planetario y antropológico de la política es la consecuencia de esa toma de conciencia fundamental: *lo que se hallaba en los confines de la política (los problemas del sentido de la vida humana, el desarrollo, la vida y la muerte de los individuos, la vida y la muerte de la especie) tiende a volverse el núcleo. En consecuencia debemos concebir una política del hombre en el mundo, política de la responsabilidad planetaria, política multidimensional, pero no totalitaria. El desarrollo de los seres humanos, de sus relaciones mutuas, del ser societal, constituye el propósito mismo de la política del hombre en el mundo, que apunta a la persecución de la hominización.*

Esa política supera los *aggiornamenti*, las modernizaciones, las posmodernizaciones, pero, vamos a verlo, no descuida lo inmediato, lo local, lo regional, el mediano plazo.

La complejidad de base antropológica

Toda política que tienda a un desarrollo humano y a un mundo mejor debe necesariamente plantearse esta pregunta: ¿qué se puede esperar? Lo que exige interrogar al hombre, a la sociedad, al mundo.

Es lo que hizo Marx, que condujo justamente una vasta y profunda encuesta a partir de los principios de la ciencia y de las categorías filosóficas de su tiempo. Desgraciadamente creyó definitivo lo que no era más que un momento del desarrollo de la ciencia: el determinismo y el materialismo; creyó ingenuamente descubrir la Ley de la Historia, que es bohemia y nunca conoció leyes; se contentó con un concepto

mutilado y prometeico del hombre, ignorando al hombre imaginario y la otra cara del *Homo sapiens*, que es el *Homo demens*; sobredeterminó la creencia en el progreso con un ardor mesiánico inconsciente que le dio fe en un mesías político (el proletariado), un apocalipsis (la revolución), una salvación (la sociedad sin clases). Hoy, como lo hemos visto, el quinto siglo de la era planetaria permite que las ciencias físicas, biológicas y humanas no aporten ya la última palabra en el saber antropo-bio-cosmológico, sino que, lejos de eso, reconozcan la complejidad del *sapiens demens*, la complejidad de lo viviente, la complejidad de la Tierra, la complejidad cósmica. A pesar de la formidable resistencia de las estructuras mentales e institucionales, hoy es posible que el pensamiento complejo dé sus primeros pasos y, sin reducir ni separar, sin, no obstante, mezclar todo e identificar, vincular lo que estaba separado manteniendo distinciones y diferencias.

La antropología compleja puede esclarecer la antropolítica. El hombre no tiene la misión soberana de dominar la naturaleza. Pero puede perseguir la hominización. Esta es aleatoria: el *Homo sapiens demens* tiene, a la vez, bondad original y vicio original, uno y otro mezclados.[3] Es preciso reconocer esa ambivalencia, que lleva en ella debilidades, miserias, carencias, crueldades, bondades, nobleza, posibilidades de destrucción y de creación, conciencia e inconsciencia, lo que había hecho Pascal en una página magistral de antropología.[4]

[3] Véase E. Morin, *Le Paradigme perdu*, ob. cit., pp. 107-127.
[4] *Pensées* (ed. Brunschwicg), Paris, Classiques Garnier, p. 531.

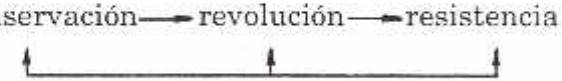
La complejidad enjuiciada: ecología de la política y estrategia

Recordemos el principio de ecología de la política. La política no tiene soberanía sobre la sociedad ni sobre la naturaleza; se desarrolla de modo autónomo-dependiente[3] en un ecosistema social, que forma parte de un ecosistema natural, y las consecuencias de sus acciones, que pronto entran en el juego de las inter-retroacciones del conjunto social y natural, no obedecen sino por un corto lapso y raramente a la intención o a la voluntad de sus actores. Esto es más cierto en la era planetaria, donde la interdependencia generalizada hace que las acciones locales y singulares tengan consecuencias generales, lejanas e inesperadas. El principio de ecología de la acción política debe entonces estar siempre presente en el pensamiento antropolítico y en la política planetaria.

La estrategia es la conducción razonada de una acción en una situación y un contexto que implica incertidumbres y eventuales peligros. Una estrategia se elabora en función de finalidades y de principios, encara diversos escenarios posibles de desarrollo de la acción, elige el que le parece más adecuado a la situación: a veces es mejor adoptar un escenario que minimice los riesgos pero también las oportunidades; otras es mejor adoptar un escenario que maximice las oportunidades, pero también los riesgos. La estrategia modifica en su desarrollo el escenario de la acción en función de las informaciones, reacciones, azares, acontecimientos, apariciones o instalación inesperada de obstáculos, y se enriquece en experiencia y en aptitud para responder a la adversidad.

La estrategia de la antropolítica planetaria está condenada a desenvolverse en condiciones de extrema incertidumbre. Las previsiones futurológicas que ilusionaron hace veinticinco años se han derrumbado. Hay tantos procesos entrecruzados, conflictivos, interdependientes, aleatorios, de interacciones y retroacciones en cadena, que no se puede apostar sobre un futuro seguro. Sólo se puede apostar por un futuro deseable, posible pero incierto, elaborando la estrategia que se adapte justamente a la incertidumbre planetaria. La estrategia de la antropolítica planetaria debe elaborarse a partir de ideas fuerza o ideas guía, es decir de finalidades que ya hemos intentado aislar (véase el capítulo 4).

Los principios antropolíticos son complejos e implican incertidumbre y/o antagonismo en su seno. Eso pasa con el principio de ecología de la acción, que en sí lleva la incertidumbre, pero permite corregir o abandonar la acción cuando contradice la intención. Ya hemos señalado que los principios dialógicos llevan consigo dos o tres imperativos complementarios/antagonistas, como el principio que vincula



Señalemos también el principio dialógico que deber vincular transformación y regulación. Toda transformación es desorganizadora/organizadora. Descompone viejas estructuras para constituir nuevas. Toda innovación transformadora es una desviación y, como las regulaciones preestablecidas anulan las desviaciones, debe destruir esas regulaciones, pero reconstituyendo nuevas para evitar las desintegraciones que anularían la innovación misma. Hacen falta, en consecuencia, principios, normas, reglas –término que lleva en sí la idea de regulación– para operar la desregulación que permita la innovación y establecer la regulación que mantiene la transformación.

Ya hemos aludido al "minimax", donde el aumento de las oportunidades entraña el de los riesgos e, inversamente, la disminución de los riesgos, la de las oportunidades. En el

[3] Sobre la noción de autonomía/dependencia, véase la *Introduction à la pensée complexe*, ob. cit.

primer caso, el principio de elección es de audacia; en el segundo, es de prudencia. En consecuencia es difícil decidir en qué momento se debe preferir la prudencia a la audacia. En lo que concierne al curso general del planeta, ya hemos señalado, al colocar la desaceleración entre nuestras finalidades terrestres, que la prudencia debe ser un principio global. Pero ese principio global de ningún modo significa que la aceleración no sea necesaria en las coyunturas de crisis ni que no se requiera de audacia para invertir las inercias. Asimismo, es preciso promover el principio moral según el cual los medios deben acordarse con las finalidades, aunque la concepción compleja del bucle entre fines y medios nos ha mostrado que, en los casos límites, "malos" medios se vuelven indispensables para salvar de lo peor.

Entre los principios debemos señalar también la complementaridad entre el principio de solidaridad y de globalidad, que exige el tratamiento al nivel planetario de los problemas de importancia global y general, y el principio de subsidiaridad, que reserva a las instancias nacionales, regionales o locales el derecho de tratar de modo autónomo los problemas que les competen.

Recordemos por último la complejidad propia del principio trinitario de Libertad, Igualdad, Fraternidad. Siendo complementarios –es preciso un mínimo de libertad y de igualdad para que haya fraternidad, un mínimo de fraternidad para que la libertad no sea licencia y que la igualdad sea en principio aceptada–, esos términos son también antagónicos, porque la libertad tiende a destruir la igualdad e ignora la fraternidad, porque la igualdad requiere de restricciones que atentan contra la libertad y porque la fraternidad, a diferencia de los otros dos principios, no puede ser impuesta o garantizada por ninguna ley ni Constitución. Con todo, como lo señalara Jean Onimus, la fraternidad no es más utópica que la libertad y la igualdad, que tampoco pueden ser nunca totalmente instituidas. Dicho esto, ahora debemos referirnos nuevamente al principio de la ecología de la acción para asegurar que las virtudes de libertad,

igualdad y fraternidad no resulten pervertidas. ¡Cuántos crímenes contra la libertad se cometen en nombre de la libertad, cuántos crímenes contra la igualdad, en nombre de la igualdad, cuántos crímenes contra la fraternidad, en nombre de la fraternidad!

La estrategia antropolítica también debe obedecer normas. Las normas no son prescripciones moralizantes sino reglas de conducta que derivan de la confrontación con los principios, las finalidades, las ideas fuerza con los estados de hecho, las lógicas dominantes, las tendencias evolutivas en curso. En suma, las normas revelan a la vez finalidades, principios y la consideración empírica de las condiciones de la acción. De ese modo, el principio de prudencia, el principio de calidad –"menos pero mejor"– pueden considerarse normas.

Se podrían desprender dos normas permanentes:

Norma 1. Trabajar a favor de todo lo asociativo, luchar contra lo disociativo. Eso no tiene como consecuencia que haya que mantener restricciones hegemónicas sobre una nación o una etnia que querrían emanciparse. Como consecuencia, en ese mismo caso, la emancipación debe conducir no al aislamiento y a las rupturas de las conexiones preestablecidas –económicas, culturales–, sino a la necesidad de participar en un conjunto asociativo. Así, por ejemplo, la emancipación de los países bálticos debería verse acompañada por su integración en un nuevo conjunto báltico –Suecia, Noruega, Finlandia, Dinamarca, Rusia– y el establecimiento de lazos especiales con Rusia no sólo para salvaguardar las complementaridades económicas sino también para dar un estatus protegido a las minorías rusas que allí se encuentran.

Desde una perspectiva más amplia y profunda, el acuerdo, es decir la asociación y la solidarización debe llegar a ser, como dice Arturo Montes, el nuevo motor principal de la historia, al que se hallaría subordinado el otro motor tradicional, la lucha.

Norma 2. Buscar la universalidad concreta. El obstáculo no proviene sólo de instancias ego o etnocéntricas, que sacrifican siempre el interés general a sus intereses particulares, sino también de una aparente universalidad que cree conocer/servir al interés general, pero que no obedece más que a una racionalización abstracta. La norma de lo universal concreto es de muy difícil aplicación. El interés general no es la suma ni la negación de los intereses particulares. La ecología de la acción nos muestra que la acción al servicio del interés general puede ser desviada en un sentido particular. Nuestra idea del interés general debe ser frecuentemente reexaminada refiriéndonos a nuestro universo concreto, que es el planeta Tierra.

La estrategia de la política compleja precisa de la conciencia de las interacciones entre los sectores y los problemas y no puede tratar aisladamente esos problemas y sectores. Debe actuar sobre las interacciones mismas y evitar los tratamientos unilaterales y brutales.

Tomemos, por analogía, el ejemplo de la protección de las cosechas contra un agente patógeno. Los pesticidas destruyen ciertamente los agentes patógenos, pero también otras especies útiles; destruyen las regulaciones ecológicas provenientes de interacciones entre especies antagónicas y suscitan una sobrepoblación de algunas especies que se vuelve dañina; impregnan los cereales y las legumbres y de ese modo alteran la calidad de los alimentos. En cambio, un tratamiento ecológico para destruir o debilitar una especie dañina se puede realizar introduciendo una especie antagonista del agente patógeno y la posterior supervisión de las posibles reacciones en cadena.

La política se quedó en las soluciones pesticidas: opera sobre una causa aislada en lugar de considerar las interacciones en bucle. Es así que, para los problemas de salud, de población, de modo de vida, de medio ambiente, se llevan adelante políticas separadas, pero no una política de intervención sobre las interacciones entre esos problemas.

Por otra parte, no se trata solamente de tener en cuenta las corrientes dominantes. Hay que saber que una corriente dominante provoca contracorrientes que pueden llegar a ser muy poderosas. Eso ocurrió con los neoarcaísmos, los neonaturalismos, los neorruralismos y los neorregionalismos que surgieron como reacción a la gran corriente de homogenización y de urbanización de los años 1960. Lo mismo pasó con la corriente ecológica que sorprendió y confundió las políticas industriales y urbanas[6] a partir de 1970.

Los tres tiempos

La estrategia política debe operar en diversos planos a la vez, lo que plantea incesantes problemas de prioridad. El automovilista que quiere alcanzar el fin de su trayecto del modo más rápido y/o tranquilo debe, en lo inmediato, evitar la calle obstruida, sortear una fila bloqueada, esquivar al peatón imprudente. A la vez, debe estar atento a lo que está más allá de lo inmediato hasta el límite de su campo visual, detectar el riesgo de embotellamiento, eventualmente estar dispuesto a modificar su itinerario y hasta a transgredir el código internándose por un paso prohibido... De ese modo la estrategia política constantemente debe combinar lo inmediato, el mediano plazo y el largo plazo.

Al pasar de un plazo a otro se cambia de perspectiva, aunque no exista una verdadera frontera entre ellas, se superpongan y se hallen presentes una en la otra. Esos tres tiempos deben trabajarse al mismo tiempo; es decir que el mediano y el largo plazos deben hallarse presentes en el presente.

[6] B. Paillard, *La Damnation de Fos*, Paris, Editions du Seuil, 1981.

1. *Lo inmediato y el presente*

Es precisa una política al día, tanto más cuanto que el futuro es confuso. Es preciso navegar sin instrumentos y hasta sin visibilidad.

La política de lo inmediato se orienta a situaciones de urgencia, pero también a los preparativos de largo aliento.

La situación de urgencia exige pragmatismo y una política del mal menor; exige también una inversión provisoria de los principios. Como dijeron Hipócrates y Avicena, no se deben tratar los síntomas sino las causas de una enfermedad, lo que se llama hacer una medicina en profundidad y de larga duración. Pero si el enfermo está muy mal, se debe intervenir sobre los síntomas, en primer lugar hacerle bajar la fiebre, antes de emprender el tratamiento de fondo. Sin embargo, la multiplicación de las intervenciones de urgencia hace abandonar los tratamientos de fondo, y la política miope, al día, deja de ser el recurso extremo para transformarse en la política normal.

Lo inmediato se ve cada vez más desordenado por los múltiples imperativos de preservación vital –guerras locales que amenazan generalizarse, amenazas atómicas, erupciones brutales de barbarie, catástrofes naturales y/o técnicas. Las presiones de lo inmediato provocan constantemente imperativos contradictorios (*double bind*) entre las exigencias políticas profundas, que requieren inversiones intelectuales y políticas rentables sólo a término, y las ventajas de los beneficios o goces del momento.

La idea de tiempo presente, más amplia que la de lo inmediato, conjuga lo inmediato con el mediano plazo. Apela al *aggiornamento* y la modernización políticas para superar los "arcaísmos" y proceder a las adaptaciones indispensables a las necesidades del tiempo presente. Pero, si es necesario eliminar métodos, recetas, fórmulas caducas, es preciso antes asegurarse de que realmente lo son y no que simplemente están pasadas de moda, ya que lo "pasado de moda" se muestra a menudo más robusto en el uso que lo "moderno" propuesto. No hay que hacer en política como

hicieron esos campesinos bretones que reemplazaron por muebles de serie en madera blanca sus viejos muebles artesanales en maderas nobles, que tiraron u ofrecieron a revendedores para descubrir luego y demasiado tarde su valor.

¿Hay que fundamentarse –y planificar– sobre el hoy, mientras está siendo superado?

En materia de educación, por ejemplo, el "modernismo" cree que hay que adaptar la Universidad a las necesidades sociales presentes del mercado y de la economía, mientras que la Universidad tiene también como misión integrar al presente los valores transeculares que lleva en sí. Por otra parte, a pesar de las resistencias académicas, es desde el presente desde donde hay que preparar la reforma de pensamiento que permitirá responder a los desafíos de la complejidad que nos impone lo real. Tal reforma sería mucho más que *aggiornamento* y modernización: respondería a las necesidades mismas de la persecución de la hominización.

Se cree que hay que adaptarse al presente, pero a la vez hay que adaptarse al presente y adaptar el presente a uno. No es preciso modernizar, si ese término tiene el sentido de aceptar como necesidad natural todo lo que es moderno y adaptar la política a los hechos. Por el contrario hay que modernizar la política en el sentido de adaptarla a los nuevos problemas antropolíticos y planetarios que han irrumpido en su seno. Pero también es preciso politizar la modernidad integrándola justamente en la perspectiva antropolítica y planetaria.

En ese senido, hay que superar los *aggiornamenti*, las modernizaciones, los posmodernismos miopes y superficiales. Es preciso a la vez adaptar la política al presente y adaptar el presente a la política.

2. *El mediano plazo*

La política de mediano plazo es una política que opera en el sentido de las finalidades terrestres, a la vez que es una

política de transición que tiene en cuenta las dificultades, resistencias, corrientes y contracorrientes.

Es en el mediano plazo donde deben afirmarse los principios de estrategia antropolítica y las normas que hemos enunciado más arriba.

3. *El largo plazo*

La política de largo plazo obedece a la atracción de las finalidades que hemos encarado, que deberían recordarnos sin cesar las ideas guía y las ideas fuerza.

Como el mediano plazo –y más todavía– el largo plazo exige, en el propio presente, una inversión política y filosófica, por la que no se inquietan para nada quienes se dicen heraldos de un futuro mejor; la inversión en la tarea de repensar la política exige una verdadera refundación, que precisa de una reforma de pensamiento. Y éste es el propósito de este libro.

Los tres espacios

Tal como el universo microfísico, el universo macrocósmico y el universo mesofísico de nuestra zona media situada entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño son de naturaleza heterogénea, aunque se trate del mismo universo, así también el universo microsociológico (el de las relaciones de persona a persona), el universo mesosociológico (el de las etnias y sociedades) y el macrosociológico (el de las grandes áreas de civilización y el espacio planetario) son heterogéneos aunque se trate del mismo universo. En general la política se sitúa en la escala mesosociológica, tiende a olvidar las microrrelaciones de persona a persona[7] (es decir

[7] Véase E. Morin, *Introduction à une politique de l'homme*, ob. cit.

lo concreto de las vidas individuales) y lo universal concreto de los problemas planetarios. La misión de la antropolítica radica en considerar esas tres escalas y aportar, de modo específico para cada una, los principios y la estrategia de la hominización.

Por último, no olvidemos lo que constituye la originalidad misma de la era planetaria en el siglo XX, la constitución de un espacio-tiempo planetarizado complejo donde todas las sociedades, transportadas a un mismo tiempo, viven en él tiempos diferentes –tiempo arcaico, tiempo rural, tiempo industrial, tiempo posindustrial, etcétera. Todo eso debe llevarnos a romper con la idea de que de aquí en más hay que alinear a todas las sociedades en el tiempo más rápido, el tiempo cronometrado, el tiempo occidental. Más bien debe llevarnos a vivir la complementaridad de tiempos diferentes, a contener la invasión del tiempo cronometrado, a desacelerar el tiempo occidental.

Preparar la desaceleración

Nuestra civilización está enferma de velocidad. La toma de conciencia de la carrera loca, de riesgo de desbocamiento es urgente. Hay que frenar, disminuir la velocidad para alcanzar otro futuro. De aquí en más es necesario encarar la regulación internacional del crecimiento y de la competencia económica y promulgar una carta de las normas de vida que incluya los derechos del tiempo humano.

¿Cómo desacelerar? Este problema requiere la misma toma de conciencia mundial que la que comenzó a manifestarse en la Cumbre de la Tierra en Río. Es un problema que,

en la era de la interdependencia, no puede ser tratado por una sola nación, que se encontraría en una autarquía asfixiante.

Sin embargo, una iniciativa de las grandes potencias industriales puede desencadenar la desaceleración. Así el rechazo de los Estados Unidos, en parte por presión ecologista, a utilizar el avión comercial supersónico, ha dado lugar a que, hasta el presente, su uso no haya podido generalizarse en el mundo. Por primera vez en el siglo XX, no se adoptó una solución técnica que acrecienta la velocidad; al menos fue diferida. Se podrían enfrentar normas de decronometrización para muchas actividades humanas, incluyendo el retorno a actividades retribuidas por tarea, objeto terminado o servicio producido y no por tiempo de trabajo, se podría rehabilitar la lentitud –*lentum in umbra*– en la vida cotidiana, ampliar y desarrollar las posibilidades de convivencia en las que aparezca un tiempo propiamente humano, generalizar el año sabático en todas las profesiones. Las nuevas técnicas que permiten el desarrollo de la producción economizando energía humana invitan hoy a reconsiderar la noción de trabajo –que se vuelve cada vez menos energético y más informático– y a remediar la superespecialización para hacer refluir el dominio del tiempo cronométrico y de la lógica rígida de la máquina artificial.

Preparar la era metatécnica

La tercera revolución tecnológica –la primera fue la de la máquina de vapor, la segunda la de la electricidad– es de naturaleza computo/informático/comunicacional. Tiende a liberar de las restricciones de la distancia y del espacio. Las redes predominan sobre los lugares –las redes telex-fax-radio-computadoras ya aseguran el funcionamiento del

mercado mundial– y el trabajo cada vez más puede separarse de un lugar centralizador.

La evolución de la tecnología pronto permitirá encarar una nueva lógica de la máquina artificial más cercana de la lógica cerebral natural por el desarrollo de computadoras con redes casi neuronales, cuyos efectos podrán modificar no sólo la vida fuera del trabajo sino también la vida del trabajo.

Entonces se puede esperar que la técnica deje de ser la guía ciega de nuestro futuro; se puede esperar la integración de la técnica en las finalidades humanas. Debemos preparar la era metatécnica.

Vemos así que la estrategia de una antropolítica planetaria requiere a la vez del mantenimiento simultáneo de imperativos antagónicos, un difícil encastre de exigencias muy diferentes según los tiempos y los espacios y recursos permanentes de repensamiento, verificación y modificación.

Sin duda, toda estrategia es un arte y el arte se manifiesta no tanto en la obediencia a reglas –del arte– como en el manejo alternativo o polifónico de las reglas. Es lo que había presentido Saint-Just cuando decía que el arte de gobernar no había producido más que monstruos.

Si la antropolítica tiene éxito en encarnarse, en formar un movimiento, una tendencia, la marcha hacia sus finalidades será una tarea aleatoria de muchos siglos. Incluso cumplida, deberá regenerarse sin cesar.

7
LA REFORMA DEL PENSAMIENTO

Existe una profunda ceguera sobre la naturaleza misma de lo que debe ser un conocimiento pertinente. Según el dogma reinante, la pertinencia crece con la especialización y la abstracción. Pero un mínimo conocimiento de lo que es el conocimiento nos enseña que lo más importante es la contextualización. Claude Bastien señala que "la evolución cognitiva no va en el sentido de la producción de conocimientos cada vez más abstractos sino, a la inversa, hacia su contextualización",[1] que determina las condiciones de su inserción y los límites de su validez. Bastien agrega: "La contextualización es una condición esencial de la eficacia (del funcionamiento cognitivo)".

El conocimiento especializado es en sí mismo una forma particular de abstracción. La especialización abs-trae, es decir extrae un objeto de un campo dado, rechaza los lazos y las intercomunicaciones con su medio, lo inserta en su sector conceptual abstracto que es el de la disciplina compartimentada cuyas fronteras rompen arbitrariamente la sistematicidad (la relación de una parte con un todo) y la multidimen-

[1] Cl. Bastien, "Le décalage entre logique et connaissance", *Courrier du CNRS*, 79, *Sciences cognitives*, octubre de 1992.

sionalidad de los fenómenos; conduce a la abstracción matemática que opera por sí misma una escisión con lo concreto, por una parte privilegiando todo lo que es calculable y formalizable y por otra ignorando el contexto necesario para la inteligibilidad de sus objetos.

Es así que la economía, que es la ciencia social matemáticamente más avanzada, es la ciencia social y humanamente más retrasada, pues se abstrae de las condiciones sociales, históricas, políticas, psicológicas y ecológicas inseparables de las actividades económicas. Es por eso que sus expertos son cada vez más incapaces de interpretar las causas y consecuencias de las perturbaciones monetarias y de la bolsa, de prever y predecir el curso de la economía, incluso en el corto plazo. Así, la incompetencia económica se transforma en la problemática primaria de la economía.

No hay duda de que el conocimiento debe hacer uso de la abstracción, pero buscando construirse por referencia al contexto; por eso debe movilizar lo que el que conoce sabe del mundo. Como dice François Recanati:[2] "La comprensión de los enunciados, lejos de reducirse a una pura y simple decodificación, es un proceso no modular de interpretación que moviliza la inteligencia general y recurre ampliamente al conocimiento del mundo". Es decir que la comprensión de los datos particulares no puede ser pertinente sino en quien cuida y cultiva su inteligencia general y moviliza sus conocimientos de conjunto en cada caso particular. Marcel Mauss decía: "Hay que recomponer el todo". Agregamos: hay que movilizar el todo. Sin duda, es imposible conocer todo del mundo ni captar sus transformaciones multiformes. Pero, por aleatorio y difícil que sea, so pena de imbecilidad cognitiva, es preciso intentar el conocimiento de los problemas clave del mundo y de las informaciones clave concer-

[2] "La pragmatique linguistique", *Courrier du CNRS*, 79, *Sciences cognitives*, ob. cit., p. 21.

nientes a este mundo. Y eso con tanta mayor razón que hoy el contexto de cualquier conocimiento político, económico, antropológico, ecológico, etc., es el propio mundo. La era planetaria exige situar todo en el contexto planetario. El conocimiento del mundo en tanto mundo se vuelve necesidad a la vez intelectual y vital. Es el problema universal para todo ciudadano: cómo abrirse acceso a las informaciones sobre el mundo y cómo adquirir la posibilidad de articularlas y organizarlas. Pero, para articularlas y organizarlas, y por ello reconocer y conocer los problemas del mundo, se precisa una reforma del pensamiento. Esa reforma, que implica el desarrollo de la contextualización del conocimiento, requiere, *ipso facto*, la complejización del conocimiento.

El pensamiento en piezas separadas

El pensamiento que compartimenta, recorta, aísla, permite a los especialistas y expertos ser muy cumplidores en sus compartimientos y cooperar eficazmente en sectores de conocimiento no complejos, en especial los que conciernen al funcionamiento de las máquinas artificiales; pero la lógica a la que obedecen extiende sobre la sociedad y las relaciones humanas las restricciones y los mecanismos inhumanos de la máquina artificial, y su visión determinista, mecanicista, cuantitativa y formalista ignora, oculta o disuelve todo lo que es subjetivo, afectivo, libre, creativo. Además, los espíritus parcelados y tecnoburocratizados son ciegos a las interretroacciones y a la causalidad en bucle, y a menudo consideran los fenómenos de acuerdo con una causalidad lineal; perciben las realidades vivas y sociales según la concepción mecanicista/determinista, válida sólo para las máquinas artificiales. En un sentido más amplio y profundo, se presenta una incapacidad del espíritu tecnoburocrático para perci-

bir y concebir lo global y fundamental, la complejidad de los problemas humanos.

Los problemas son interdependientes en el tiempo y el espacio, mientras que las investigaciones disciplinarias aíslan unos problemas de los otros. En especial en lo que concierne al medio ambiente y al desarrollo hay, sin duda, una primera toma de conciencia que lleva a promover investigaciones interdisciplinarias, pero, a pesar de una afectación importante de créditos, los resultados son escasos, porque los diplomas, carreras y sistemas de evaluación se hacen en el marco de las disciplinas. Hay sobre todo una resistencia del *establishment* mandarinal/universitario al pensamiento transdisciplinario, tan formidable como fue la de la Sorbona del siglo XVII al desarrollo de las ciencias.

La posibilidad de pensar y el derecho al pensamiento resultan rechazados por el principio mismo de organización disciplinaria de los conocimientos científicos y por el encerramiento de la filosofía sobre ella misma. La mayor parte de los filósofos desdeñan consagrar su reflexión a los conocimientos nuevos que modifican las concepciones del mundo, de lo real, del hombre, etcétera. Por primera vez en la tradición nacida en los griegos, se apartan del cosmos, del destino del hombre en el mundo, de las aporías de lo real. El mundo agoniza y ellos discuten del sexo de Edipo, debaten sobre el *Lebenswelt* sin *Leben* ni *Welt*, ignorando la reforma del pensamiento en provecho de la reforma de la ortografía.

Los científicos niegan a los no científicos la aptitud, el derecho, la capacidad de pensar sus descubrimientos y sus teorías. Pero, entonces ¿para quién escribieron y escriben Einstein, Heisenberg, Bohr, Monod, Jacob, Prigogine, Reeves, d'Espagnat, Hawking? Si ellos prepararon libros para los no científicos es porque creyeron que sus ideas podían ser comprensibles por los ciudadanos: es cierto que la competencia técnica o matemática está fuera del alcance inmediato del hombre común, pero las ideas pueden ser comunicadas y discutidas en el lenguaje común de todos. Detrás de las ecuaciones de la física cuántica se halla la idea de que el

mundo microfísico no obedece a las mismas lógicas, estructuras y leyes que nuestro mundo mesofísico, aunque nuestro mundo se halle constituido a partir de esa textura microfísica. Detrás de la ecuación de Boltzmann del segundo principio de la termodinámica se hallan ideas sobre la degradación de la energía, la desorganización de los sistemas y el lugar o el papel del desorden en el mundo físico que concierne a cada uno de nosotros.

La falsa racionalidad

En la era actual, los efectos nefastos que la conjunción de expertos, comisiones y administraciones ejerce sobre la decisión pueden llegar a la tragedia. El episodio de la sangre contaminada es una de ellas. Es claro que toda información inesperada y sorprendente choca, por eso mismo, con la opinión admitida y con los hábitos de pensamiento que perturba, pero, además, corre el riesgo de verse cloroformada por la rutina de los escritorios, desmigajada o rechazada por el parcelamiento de todo problema que opera la organización disciplinaria hiperespecializada, que, sostenida por la irresponsabilidad de las comisiones, disuelve el sentido de la responsabilidad. Los alertas y llamados de atención se multiplican mucho tiempo sin éxito y no alcanzan sino tardíamente a remontar las inercias y las cegueras, y hay que llegar al desastre para que se organice una respuesta.

También pasa que medidas muy saludables para lo inmediato, por obedecer a una concepción compartimentada y lineal, puedan producir en un plazo mayor efectos nocivos que contrabalanceen o superen sus efectos benéficos. De ese modo, la revolución verde, promovida para alimentar al Tercer Mundo, acrecentó considerablemente los recursos alimentarios y permitió evitar notablemente las escaseces, sin embargo fue necesario rever la idea de partida, aparen-

temente racional pero abstractamente maximizante, que era seleccionar y multiplicar en superficies muy vastas un solo genoma vegetal, el más productivo cuantitativamente. Se tomó conciencia de que la ausencia de variedad genética permitía al agente patógeno, al que no podía resistir ese genoma, aniquilar en la misma estación toda una cosecha. Entonces se ha tratado de restablecer cierta variedad genética para optimizar y no maximizar el rendimiento.

Por otra parte, los derrames masivos de fertilizantes empobrecen los suelos, los riegos que no tienen en cuenta el terreno provocan una erosión también empobrecedora, la acumulación de pesticidas destruye las regulaciones entre especies, destruye las especies útiles a la vez que las nocivas y a veces provoca la multiplicación desenfrenada de una especie dañina inmunizada a los pesticidas; además las sustancias tóxicas contenidas en los pesticidas pasan a los alimentos y alteran la salud de los consumidores.

Por último, el desmonte y arranque de árboles sobre miles de hectáreas contribuye al desequilibrio hídrico y a la desertificación de las tierras; los grandes monocultivos eliminan los pequeños policultivos de subsistencia, agravan las escaseces y dan lugar al éxodo rural y la aparición de villas miseria en la ciudad.

Como señala François Garczynski, en todo el planeta "esa agricultura produce el desierto, en el doble sentido del término: erosión de suelos y éxodo rural". Si no se las regula, la deforestación y la desarborización (destrucción de árboles fuera del bosque) ciegas transformarán, por ejemplo, las fuentes tropicales del Nilo en uadis secos tres cuartas partes del año. Encerrados en la lógica de la producción desenfrenada, los capitalistas, políticos, técnicos responsables de la deforestación amazónica para la agricultura, la ganadería y la industria, quieren todavía ignorar que el reciclaje del agua de las nubes por la selva provee la mitad del consumo del Amazonas. Del mismo modo, la mayor parte de los agrónomos desconoce todavía el papel saludable del árbol aislado que controla los flujos de agua, de aire y de elementos

químicos en el suelo, dispone de un poder purificador sobre el agua y el aire y es conservador de la fertilidad (Garczynski).

La falsa racionalidad, es decir la racionalización abstracta y unidimensional, triunfa en el mundo: las reuniones de parcelas precipitadas, los surcos demasiado profundos y longitudinales, el desmonte y la desarborización incontrolados, el asfaltado de caminos, el urbanismo que no busca más que la rentabilización de la superficie del suelo, la pseudofuncionalidad planificadora que no tiene en cuenta las necesidades no cuantificables y no identificables por los cuestionarios, todo eso ha multiplicado los suburbios recortados, las ciudades nuevas pronto aisladas en el aburrimiento, la suciedad, la degradación, la incuria, la despersonalización, la delincuencia.

De ello resultan catástrofes humanas cuyas víctimas y consecuencias no se contabilizan y un agravamiento de las catástrofes naturales, como la reciente de Vaison-la-Romaine.

En todas partes y durante decenas de años, las soluciones pretendidamente racionales, provistas por los expertos convencidos de obrar en nombre de la razón y del progreso y de no encontrar más que supersticiones en las costumbres y temores del pueblo, empobrecieron enriqueciendo y destruyeron creando. Las obras de arte más monumentales de esa racionalidad tecnoburocrática se realizaron en la URSS: allí, por ejemplo, se desviaron cursos de ríos para irrigar, aun en las horas más cálidas, hectáreas sin árboles de cultivos de algodón, produciendo la salinización del suelo por el ascenso de sal de la tierra, la volatilización de las aguas subterráneas y el desecamiento del mar Aral. Las degradaciones fueron más graves en la URSS que en el Oeste, ya que en la URSS los tecnoburócratas no tuvieron que enfrentar la reacción de esos ignorantes y débiles

mentales que son, a sus ojos, los ciudadanos. Desgraciadamente, después del hundimiento del imperio, los dirigentes de los "nuevos Estados" llamaron a expertos liberales del Oeste que deliberadamente ignoran que una economía concurrencial de mercado requiere instituciones, leyes y reglas. Oscilando entre la reforma económica de a pasitos, impotente para operar la transformación de las estructuras, y la liberalización generalizada inmediata, que desencadenaría una degradación sociológica, los nuevos dirigentes no han elaborado esa estrategia compleja indispensable que, como ya lo había señalado Maurice Allais –con todo importante economista liberal– implicaba planificar la desplanificación y programar la desprogramación.

La inteligencia parcelada, compartimentada, mecanicista, desunida, reduccionista destruye el complejo del mundo en fragmentos desunidos, fracciona los problemas, separa lo que está unido, unidimensionaliza lo multidimensional. Es una inteligencia a la vez miope, présbita, daltónica, tuerta, muy a menudo termina siendo ciega. Destruye en su origen todas las posibilidades de comprensión y de reflexión, eliminando también toda oportunidad de un juicio corrector o de una visión de largo alcance. Por eso, cuanto más multidimensionales se vuelven los problemas, mayor es la incapacidad para pensar su multidimensionalidad; cuanto más progresa la crisis, mayor es la incapacidad para pensar la crisis; cuanto más planetarios se vuelven los problemas, más impensados se vuelven. Incapaz de encarar el contexto y el complejo planetario, la inteligencia ciega se vuelve inconsciente e irresponsable. Se ha vuelto mortífera.

Uno de los aspectos del problema planetario es que las soluciones intelectuales, científicas o filosóficas a las que se recurre habitualmente constituyen en sí mismas los problemas más urgentes y más graves a resolver: como dicen Aurelio Pecei y Daisaku Ikado:

> El enfoque reduccionista que consiste en reconocer una sola serie de factores para regular la totalidad de los problemas planteados por la crisis multiforme que atravesamos actualmente es menos una solución que el propio problema.

El pensamiento mutilado que se cree experto y la inteligencia ciega que se cree racional siempre reinan.

Restaurar la racionalidad contra la racionalización

El pensamiento mutilado y la inteligencia ciega pretenden ser y se creen racionales. En realidad, el modelo racionalista al que obedecen es mecanicista, determinista y excluye como un absurdo toda contradicción. No es racional sino racionalizador.

La verdadera racionalidad es apertura y diálogo con un real que se le resiste. Opera un ida y vuelta incesante entre la lógica y lo empírico; es el fruto de un debate argumentado de ideas y no la propiedad de un sistema de ideas. La razón que ignora a los seres, la subjetividad, la afectividad, la vida, es irracional. Hay que dar lugar al mito, al afecto, al amor, al arrepentimiento, que deben ser considerados racionalmente. La verdadera racionalidad reconoce los límites de la lógica, del determinismo, del mecanicismo; sabe que el espíritu humano no puede ser omnisciente, que la realidad implica misterio. Negocia con lo irracionalizado, lo oscuro, lo irracionalizable. Debe luchar contra la racionalización, que bebe de las mismas fuentes que ella y que, sin embargo, en su sistema coherente y que se pretende exhaustivo, no encierra más que fragmentos de realidad. No es sólo crítica: es autocrítica. La verdadera racionalidad se reconoce por su capacidad de reconocer sus insuficiencias.

La racionalidad no es una propiedad (en los dos sentidos del término: 1° la cualidad de las que están dotados algunos

espíritus –científicos, técnicos– y de la que están desprovistos los otros; 2º el bien del que son propietarios los técnicos y los científicos).

Volvernos conscientes nos invita a romper con la ilusión, propiamente occidental, de creerse propietarios de la racionalidad y con el hábito de juzgar a cualquier cultura en la medida de sus performances tecnológicas. En cualquier sociedad, incluso arcaica, a la vez que mitos, magia, religión, hay presencia de racionalidad en la confección de útiles, en la táctica de caza, en el conocimiento de las plantas, de los animales, del terreno. En nuestras sociedades modernas también se da la presencia de mitos, de magia, de religión, incluyendo un mito providencialista que se esconde bajo el término de razón, donde se comprende una religión del progreso. La total racionalidad rompe con la razón providencialista y con la idea racionalizadora del progreso garantido. Lleva a considerar en su complejidad la identidad terrícola del ser humano.

Pensar
el contexto y lo complejo

La identidad terrícola y la antropolítica no se habrían podido concebir sin un pensamiento capaz de vincular nociones separadas y saberes compartimentados. Los nuevos conocimientos que nos hacen descubrir la Tierra-Patria –la Tierra-sistema, la Tierra-Gaia, la biosfera, el lugar de la Tierra en el cosmos– no tienen ningún sentido en tanto se hallen separados unos de los otros. Repitámoslo: la Tierra no es la suma de un planeta físico más la biosfera más la humanidad. La Tierra es una totalidad compleja física/biológica/antropológica donde la vida es un emergente de la historia de la Tierra y el hombre un emergente de la historia de la vida terrestre. La relación del hombre con la naturaleza no puede

concebirse de modo reductor ni separadamente. La humanidad es una entidad planetaria y biosférica. El ser humano, a la vez natural y sobrenatural, debe ser ubicado en la naturaleza viviente y física, pero emerge y se distingue de ella por la cultura, el pensamiento y la conciencia.

Los pensamientos fraccionarios, que dividen todo lo que es global, ignoran, por naturaleza, el complejo antropológico y el contexto planetario. Pero no basta con agitar la bandera de lo global: hay que asociar los elementos de lo global en una articulación organizadora compleja, hay que contextualizar hasta lo global. La reforma de pensamiento necesaria es la que generará un pensamiento del contexto y de lo complejo.

El pensamiento del contexto

Debemos pensar en términos planetarios la política, la economía, la demografía, la ecología, la salvaguarda de los tesoros biológicos, ecológicos y culturales regionales –en la Amazonia, por ejemplo, a la vez las culturas indígenas y la selva–, diversidades animales y vegetales, diversidades culturales –fruto de experiencias multimilenarias que son inseparables de las diversidades ecológicas, etcétera. Pero no basta con inscribir todas las cosas y acontecimientos en un "marco" u "horizonte" planetario. Se trata de buscar siempre la relación de inseparabilidad y de inter-retroacción entre todo fenómeno y su contexto, y de todo contexto con el contexto planetario.

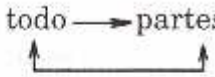
El pensamiento de lo complejo

Precisamos

- un pensamiento que una lo que está separado y compar-

timentado, que respete lo diverso sin dejar de reconocer lo uno, que trate de discernir las interdependencias;

- un pensamiento radical (que va a la raíz de los problemas);
- un pensamiento multidimensional;
- un pensamiento organizador o sistémico que conciba la relación



tal como comenzó a desarrollarse en las ciencias ecológicas y en las ciencias de la Tierra;

- un pensamiento ecologizado que, en lugar de aislar el objeto estudiado, lo considere en y por su relación auto-eco-organizadora con su medio –cultural, social, económico, político, natural;
- un pensamiento que conciba la ecología de la acción y la dialéctica de la acción[3] y sea capaz de una estrategia que permita modificar y hasta anular la acción emprendida;
- un pensamiento que reconozca su incompletud y negocie con la incertidumbre, especialmente en la acción, ya que no hay acción sino en lo incierto.

Es necesario enfrentar los problemas que implican incertidumbres e imprevisibilidades, interdependencias e interretroacciones de extensión planetaria relativamente rápida (Francesco di Castri), con discontinuidades no lineales, desequilibrios, comportamientos "caóticos", bifurcaciones.

Es preciso captar no sólo la complejidad de las interretroacciones, sino también el carácter hologramático que hace que no sólo la parte –el individuo, la nación– se halle en el todo –el planeta–, sino también que el todo se halle en el interior de la parte, como ya hemos señalado (véase el capítulo 1).

[3] Véase *Arguments pour une méthode*, Colloque de Cerisy, Paris, Editions du Seuil, 1990.

Lo particular se vuelve abstracto cuando se lo aísla de su contexto, del todo del que forma parte. Lo global se vuelve abstracto cuando no es más que un todo separado de sus partes. El pensamiento de lo complejo planetario nos envía sin cesar de la parte al todo y del todo a la parte. La frase de Pascal se aplica aquí literalmente:

> En consecuencia, como todas las cosas son causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y todas se vinculan por medio de un lazo natural e insensible que une a las más alejadas y a las más diferentes, creo imposible conocer las partes sin conocer el todo, tanto como conocer el todo sin conocer particularmente las partes.[4]

La fórmula compleja de la antropolítica no se limita al "pensamiento global, acción local", se expresa por la doble pareja *pensar global / actuar local, pensar local / actuar global*. El pensamiento planetario deja de oponer lo universal y lo concreto, lo general y lo singular: lo universal se ha vuelto singular –es el universo cósmico– y concreto –es el universo terrestre.

Para muchos la pérdida de un universalismo abstracto parece la pérdida de lo universal; la pérdida de un pseudorracionalismo parece a los racionalizadores un avance del irracionalismo.

Es cierto que hay una crisis de un universalismo progresista abstracto, pero, en el proceso mismo en el que todo se vuelve mundial y en el que todo se sitúa en el universo singular que es el nuestro, se da finalmente la emergencia de lo universal concreto.

[4] *Pensées*, ob. cit., p. 91.

Ya no hay un lugar reconocido para el pensamiento[5] en el universo disciplinario. Hay filósofos, científicos que piensan, hay no científicos y no filósofos que piensan, pero el pensamiento parece una actividad al servicio de la ciencia y de la filosofía, mientras que las ciencias y filosofías se dedican a pensar al hombre, la vida, el mundo, lo real y este pensamiento debería retroactuar sobre las conciencias y orientar el vivir.

Claro está que la reforma de pensamiento requeriría de una reforma de la enseñanza (primaria, secundaria, universitaria), que también precisaría una reforma del pensamiento. Claro está que la democratización del derecho a pensar requeriría de una revolución paradigmática que permitiera a un pensamiento complejo reorganizar el saber y reunir los conocimientos hoy tabicados en las disciplinas. Una vez más, comprobamos la inseparabilidad de los problemas, su carácter circular o en bucle, cada uno dependiente de los otros, por lo que la reforma del pensamiento se vuelve más difícil y a la vez tanto más necesaria, porque sólo un pensamiento complejo podría considerar y tratar esa circularidad interdependiente.

La reforma del pensamiento es un problema antropológico e histórico clave.

Eso implica una revolución mental todavía más considerable que la revolución copernicana.

Nunca, en la historia de la humanidad, las responsabilidades del pensamiento fueron tan abrumadoras.

El nudo de la tragedia también está en el pensamiento.

[5] Sobre los caracteres polifónicos del pensamiento, véase E. Morin, *La Méthode*, t. 3, *La Connaissance de la Connaissance*, ob. cit, pp. 182-190.

8
EL EVANGELIO DE LA PERDICION

La pérdida de salvación,
la aventura desconocida

Si hubiera navegantes del espacio, su ruta en la constelación de Virgo ignoraría la muy marginal Vía Láctea y pasaría lejos del pequeño sol periférico que tiene en su órbita al minúsculo planeta Tierra. Como Robinson en su isla, nos hemos puesto a enviar signos hacia las estrellas, hasta ahora en vano, y quizás en vano para siempre. Estamos perdidos en el cosmos.

Ese cosmos formidable también está destinado a la perdición. Nació, consecuentemente es mortal. Se dispersa a velocidad enloquecida, mientras los astros chocan, explotan, implotan. Nuestro sol, que sucede a dos o tres otros soles difuntos, se consumirá. Todos los vivos son lanzados a la vida sin haberlo pedido, son comprometidos con la muerte sin haberlo deseado. Viven entre nada y nada, la nada de antes y la nada de después, rodeados, entretanto, de nada. No sólo los individuos están perdidos: tarde o temprano lo estará la humanidad, después las últimas trazas de vida, más tarde la Tierra. El mundo mismo se dirige a su muerte, sea por dispersión generalizada o por retorno implosivo al origen... Quizá de la muerte de este mundo nazca otro

mundo, pero el nuestro se hallará entonces irremediablemente muerto. Nuestro mundo está consagrado a la perdición. Estamos perdidos.

Este mundo que es el nuestro es muy débil en la base, casi inconsistente: nació de un accidente, quizá de una desintegración del infinito, a menos que se considere que nació de la nada. De cualquier modo, la materia conocida no es más que una ínfima parte de la realidad material del universo, y la materia organizada no es más que una ínfima parte de esa ínfima parte. Para nuestros espíritus, son las organizaciones entre entidades materiales, átomos, moléculas, astros, seres vivos, las que toman consistencia y realidad; son las emergencias que surgen de esas organizaciones, la vida, la conciencia, la belleza, el amor, las que, para nosotros, tienen valor: pero esas emergencias son perecederas, fugitivas, como la flor que se abre, el resplandecer de un rostro, el tiempo del amor...

La vida, la conciencia, el amor, la verdad, la belleza son efímeros. Esas emergencias maravillosas suponen organizaciones de organizaciones, oportunidades inauditas, corren constantemente riesgos mortales. Para nosotros son fundamentales, pero no tienen fundamento. Nada tiene fundamento absoluto, todo procede en última o primera instancia de lo sin nombre, de lo sin forma. Todo nace circunstancialmente y todo lo que nace está comprometido con la muerte.

Entonces: las últimas emergencias, los últimos productos del devenir, la conciencia, el amor, deben ser reconocidos como primeras normas y primeras leyes.

Pero no adquirirán la perfección ni la inalterabilidad. El amor y la conciencia morirán. Nada escapará a la muerte. No hay salvación en el sentido de las religiones de salvación que prometen la inmortalidad personal. No hay salvación terrestre, como lo prometió la religión comunista, es decir una solución social en la que la vida de cada uno y de todos fuera liberada de la desgracia, del azar, de la tragedia. Hay que renunciar radical y definitivamente a esa salvación.

También tenemos que renunciar a las promesas infinitas. El humanismo occidental nos orientaba a la conquista de la naturaleza, al infinito. La ley del progreso no decía que éste debía perseguirse hasta el infinito. No había límite al crecimiento económico, no había límite a la inteligencia humana, no había límite a la razón. El hombre se había vuelto para él mismo su propio infinito. Hoy podemos rechazar esos falsos infinitos y tomar conciencia de nuestra irremediable finitud. Como dice Gadamer, hay que "dejar de pensar en la finitud como la limitación en la que nuestro querer ser infinito fracasa [y] conocer la finitud positivamente como la verdadera ley fundamental del *dasein*". El verdadero infinito está más allá de la razón, de la inteligibilidad, de los poderes del hombre. Quizá nos atraviese de un lado al otro, totalmente invisible, y sólo se deje presentir en la poesía y la música.

A la vez que la conciencia de la finitud, de aquí en más podemos adquirir una conciencia de nuestra inconsciencia y un conocimiento de nuestra ignorancia: en adelante podemos saber que nos hallamos en una aventura desconocida. Basados en la fe de una pseudociencia, creímos que conocíamos el sentido de la historia humana. Pero, desde los inicios de la humanidad, desde los inicios de los tiempos históricos, ya nos hallábamos en una aventura desconocida, en la que nos encontramos más que nunca. El curso que sigue la historia de la era planetaria se desprendió de la órbita del tiempo reiterativo de las civilizaciones tradicionales para entrar en un devenir cada vez más incierto.

Nos orientamos a la incertidumbre que las religiones de salvación, incluyendo la terrestre, habían creído rechazar:

> Los bolcheviques no querían, o no podían, comprender que el hombre es un ser frágil e incierto que cumple una obra incierta en un mundo incierto.[6]

[6] D. Tchossitch, *Le Temps du mal*, I., Paris, L'Age d'Homme, 1990, p. 186.

Debemos comprender que la existencia en el mundo físico, y la del mismo mundo físico, tiene un costo de degradación, de disminución, de ruina inédita, que la existencia viviente tiene un costo inédito de sufrimiento, que toda alegría, toda felicidad, tendrán como contrapartida la degradación, la perdición, la ruina y el sufrimiento.

Estamos en la itinerancia. No estamos en camino sobre una ruta marcada, tampoco estamos teleguiados por la ley del progreso, no tenemos mesías ni salvación, caminamos en la noche y en la niebla. Sin embargo, no es errar al azar, por más que haya azar y errancia; también podemos tener ideas fuerza, valores elegidos, una estrategia que se enriquece al modificarse. No es solamente una marcha al matadero. Estamos empujados por nuestras aspiraciones, podemos disponer de voluntad y de coraje. El itinerario se alimenta con esperanza. Pero es una esperanza privada de recompensa final: navega en el océano de la desesperanza.

La itinerancia corresponde al mundo de aquí abajo, es decir al destino terrestre. Pero a la vez importa una búsqueda de los más allá. No se trata de "más allá" de fuera del mundo, son "más allá" del *hic et nunc*, los "más allá" de la miseria y de la desdicha, los "más allá" desconocidos correspondientes a la aventura desconocida.

Es en la itinerancia donde se ha inscripto el acto vivido. La itinerancia implica la revalorización de los momentos auténticos, poéticos, extáticos de la existencia e, igualmente, como todo fin alcanzado nos lanza sobre un nuevo camino y como toda solución abre un nuevo problema, una desvalorización relativa de las ideas de fin y solución. La itinerancia puede vivir plenamente el tiempo, no sólo como continuum que vincula pasado/presente/futuro, sino como recurso (pasado), acto (presente), posibilidad (tensión hacia el futuro).

Nos encontramos en la aventura desconocida. La insatisfacción que provoca la itinerancia jamás podría ser saciada por aquélla. Debemos asumir la incertidumbre y la inquietud, debemos asumir el *dasein*, el hecho de estar allí sin

saber por qué. Cada vez habrá más fuentes de angustia, y hará falta cada vez más participación, fervor, fraternidad, las únicas que saben no sólo aniquilar, sino también rechazar la angustia. El antídoto es el amor, la réplica –no la respuesta– a la angustia. Es la experiencia fundamentalmente positiva del ser humano, donde la comunión, la exaltación de sí, del otro, alcanzan su punto superior, ya que no están alteradas por la posesividad. ¿No se podría descongelar la enorme cantidad de amor petrificado en religiones y abstracciones y orientarlo no ya a lo inmortal sino a lo mortal?

La buena-mala noticia

Pero, incluso así, la perdición seguirá inscripta en nuestro destino.

Allí está la mala noticia: estamos perdidos, irremediablemente perdidos. Si hay un evangelio, es decir una buena noticia, debe partir de la mala: estamos perdidos, pero tenemos un techo, una casa, una patria: el planetita en el que la vida creó su jardín, donde los humanos formaron su hogar, donde la humanidad tiene que reconocer su casa común.

No es la Tierra prometida, no es el paraíso terrestre. Es nuestra patria, el lugar de nuestra comunidad de destino de vida y de muerte terrícolas. Debemos cultivar nuestro jardín terrestre, lo que quiere decir civilizar la Tierra.

El evangelio de los hombres perdidos y de la Tierra-Patria nos dice: seamos hermanos, no porque nos salvaremos sino porque estamos pedidos.[7] Seamos hermanos para vivir au-

[7] En realidad, la idea de salvación, nacida del rechazo a la perdición, llevaba con ella la conciencia rechazada de la perdición. Toda religión de vida después de la muerte llevaba en ella la conciencia de lo irreparable de la muerte.

ténticamente nuestra comunidad de destino de vida y muerte terrícolas. Seamos hermanos, porque somos solidarios uno con los otros en la aventura desconocida.

Como decía Albert Cohen:

> Que esta espantosa aventura de los humanos que llegan, ríen, se mueven y súbitamente no se mueven más, que esta catástrofe que les sucede no nos vuelva tiernos y piadosos unos con los otros, es increíble.[8]

La mala nueva no es nueva: a partir de la emergencia del espíritu humano hubo una toma de conciencia de la perdición, pero esa toma de conciencia fue rechazada por la creencia en la supervivencia y por la esperanza de salvación. Sin embargo, cada uno se ve secretamente acompañado por la idea de la perdición, cada uno la lleva en sí a profundidades mayores o menores. La buena nueva no es nueva: el evangelio de los hombres perdido regenera el mensaje de compasión y conmiseración por el sufrimiento del príncipe Sakyamuni y el sermón de la montaña de Jesús de Nazareth, pero, en el corazón de la mala nueva, no hay salvación por salvaguardia/resurrección del yo, ni liberación por absorción del yo.

El llamado de la fraternidad

El llamado de la fraternidad no se encierra en una raza, una clase, una élite o una nación. Proviene de quienes, donde se

[8] Albert Cohen, *O vous frères humains*, Paris, Gallimard, 1972.

hallen lo oigan en sí mismos y se dirige a todos y cada uno. En todas partes, en todas las clases, en todas las naciones, hay seres de "buena voluntad" para quienes ése es su mensaje. Puede ser que sean más numerosos entre los inquietos, los curiosos, los abiertos, los tiernos, los mestizos, los bastardos y otros intermedios.

El llamado a la fraternidad no sólo debe franquear la viscosidad y la impermeabilidad de la indiferencia. Debe superar la enemistad. La existencia de un enemigo mantiene a la vez nuestra barbarie y la suya. El enemigo es producido por el enceguecimiento quizás unilateral, pero que se vuelve recíproco cuando experimentamos una enemistad que nos vuelve hostiles en devolución. Sin duda que los egocentrismos y los etnocentrismos, que suscitaron y suscitan sin cesar enemigos, son estructuras inalterables de la individualidad y de la subjetividad,[9] pero, tal como esa estructura implica un principio de inclusión en el *yo*, comporta un principio de inclusión en el *nosotros*, y el problema clave del perfeccionamiento de la humanidad es el de ampliar el *nosotros*, el de abrazar, en la relación matripatriótica terrícola, todo *alter ego* y reconocer en él un *alter ego*, es decir un hermano humano.

Tenemos que superar la repulsión frente a lo que no se conforma con nuestras normas y nuestros tabúes y superar la enemistad contra el extraño, sobre el que proyectamos nuestros temores a lo desconocido y a lo extraño; eso requiere de un esfuerzo recíproco también del extraño, pero es preciso comenzar por comenzar...

Existe el enemigo que ha matado, violado, torturado, pero no podemos excluirlo de la especie humana y no podemos cerrarnos a la posibilidad de arrepentimiento. La concepción compleja de la multipersonalidad nos enseña que hay muchas personas en un solo individuo y que no podemos encerrar a ese individuo en su persona criminal. Definir a un

[9] E. Morin, *La Méthode*, t. 2, *La Vie de la Vie*, ob. cit., pp. 164-173.

ser humano como criminal, decía Hegel, es suprimirle todos sus otros rasgos humanos que no son criminales. Nadie puede ser condenado para siempre. La magnanimidad, el arrepentimiento y el perdón nos señalan la posibilidad de detener el círculo vicioso de la *vendetta*, del castigo, de la venganza, de nosotros contra el enemigo y del enemigo contra nosotros. Hay que detener la máquina infernal permanente que sin cesar y en todas partes crea crueldad con crueldad. No esperamos resolver esos problemas de modo paradisíaco, pero sepamos luchar contra el horror, porque, lo hemos visto, una de las finalidades planetarias profundas es la resistencia contra la crueldad del mundo.[10]

Habitar la Tierra. Vivir para vivir

Somos habitantes de la Tierra.

Hemos citado a Hölderlin y completado su idea diciendo: prosaica y poéticamente el hombre habita la Tierra. Prosaicamente (trabajando, apuntando a objetivos prácticos, buscando sobrevivir) y poéticamente (cantando, soñando, gozando y amando, admirando) habitamos la Tierra.

La vida humana está tejida de prosa y poesía. La poesía no es sólo una variedad de literatura, es también un modo de vida en la participación, el amor, el fervor, la comunión, la exaltación, el rito, la fiesta, la embriaguez, la danza, el canto, que, efectivamente, transfiguran la vida prosaica hecha de

[10] También sabemos que la gran dificultad estriba en poder vivir sin chivo emisario. El chivo emisario está profundamente anclado no sólo en nuestra animalidad sin también en nuestra humanidad, donde lo alimentan los tormentos, los deseos, las angustias propiamente humanos.

tareas prácticas, utilitarias, técnicas. Por otra parte, todo ser humano habla dos lenguajes a partir de su lengua. El primero denota, objetiviza, se funda en la lógica del tercero excluido. El segundo habla más bien a través de la connotación, es decir del halo de significaciones contextuales que rodea a cada palabra o enunciado, juega con la analogía y la metáfora, trata de traducir las emociones y sentimientos, permite que el alma se exprese. En nosotros también hay dos estados a menudo separados: el estado primario o prosaico, que corresponde a las actividades racionales/empíricas, y el estado justamente llamado "secundario", que es el estado poético, al que nos hacen acceder no sólo la poesía sino también la música, la danza, la fiesta, la alegría, el amor, y que culmina en éxtasis. En el estado poético el estado secundario se vuelve primario.

Fernando Pessoa decía que en cada uno de nosotros hay dos seres, el primero, el verdadero, es el de sus ilusiones, de sus sueños, que nace en la infancia, que prosigue toda la vida, y el segundo, el falso, es el de sus apariencias, de sus discursos y de sus actos. Podríamos decir de otra forma: en nosotros coexisten dos seres, el del estado prosaico y el del estado poético, esos dos seres constituyen nuestro ser, son sus dos polaridades, necesarias una para la otra: si no hubiera prosa no habría poesía: el estado poético no se manifiesta como tal sino en relación con el estado prosaico.

El estado prosaico nos coloca en situación utilitaria y funcional y su finalidad es utilitaria y funcional.

El estado poético puede estar ligado con finalidades amorosas o fraternales, pero tiene su propio fin en él mismo.

Los dos estados pueden oponerse, yuxtaponerse o mezclarse. En las sociedades arcaicas había interacciones estrechas entre los dos: el trabajo cotidiano, la preparación de la harina en el mortero, por ejemplo, era acompañado por cantos y escandido por ritmos; la preparación para la caza o para la guerra requería de ritos miméticos que implicaban cantos y danzas. Las civilizaciones tradicionales vivían de la alternancia entre las fiestas, momentos de suspensión de los

tabúes, de exaltación de dispendio, de embriaguez, de consumo, y la vida cotidiana, sometida a las restricciones, orientada a la frugalidad y la parsimonia.

La civilización occidental moderna ha separado prosa y poesía. Ha rarificado y en parte vaciado las fiestas en provecho del ocio, noción-bolsa que cada uno llena como puede. La vida de trabajo y la vida económica fueron conquistadas por la prosa (lógica del beneficio, de la rentabilidad, etc.);[11] la poesía fue rechazada a la vida privada, al ocio y a las vacaciones y logró sus desarrollos con los amores, los juegos, los deportes, las películas y, naturalmente, la literatura y la poesía propiamente dichas.[12]

Hoy, en este fin de milenio, la hiperprosa ha progresado, con la invasión de la lógica de la máquina artificial, sobre todos los sectores de la vida, la hipertrofia del mundo tecnoburocrático, los desbordes del tiempo a la vez cronometrado, sobrecargado y estresado, a expensas del tiempo natural de cada uno. La traición y el derrumbe de la esperanza poética del triunfo universal de la fraternidad desparramó una gran capa de prosa sobre el mundo. Y, mientras por todas partes sobre las ruinas de la promesa poética de cambiar la vida los recursos étnicos y religiosos tratan de regenerar las poesías de la participación comunitaria, la prosa de la econocracia y de la tecnocracia, que

[11] Sin duda, en la voluntad de riqueza y de beneficio, en el ejercicio del mando de la empresa, en los riesgos del juego de bolsa, en las aventuras de la estrategia, hay fuentes de voluptuosidad poética de la que se benefician capitalistas, gerentes,...

[12] Hubo dos revueltas históricas de poesía literaria contra la vida prosaica, utilitaria, burguesa. La primera, a principios del siglo XIX, fue el romanticismo, en especial el alemán. La segunda fue el surrealismo, que, como el romanticismo, pero de modo más explícito, significó el rechazo por parte de la poesía a dejarse encerrar en una expresión literaria pura y simple, y sobre todo su voluntad de encarnarse en la vida. El surrealismo quiso continuar la empresa de eliminación de lo prosaico de la vida cotidiana comenzada por Arthur Rimbaud, para revelar lo maravilloso en lo cotidano aparentemente más sórdido o trivial.

reduce la política a la gestión, triunfa en el mundo occidental, sin duda sólo por un tiempo, pero el tiempo de este presente. Así, si ya no puede asumir el sueño de eliminar la prosa del mundo concretando la felicidad sobre la Tierra, la política no debe encerrarse en lo prosaico. Es decir que la política del hombre no tiene como objeto sólo "la sociedad industrial evolucionada" o "el progreso técnico". La política del desarrollo, en el sentido que nosotros le hemos dado, que implica en ella la idea de metadesarrollo (véase capítulo 4), requiere de la plena conciencia de las necesidades poéticas del ser humano.

En esas condiciones, la invasión de la hiperprosa exige una contraofensiva poderosa de poesía, que debería ir acompañada por el renacimiento fraternal y el surgimiento del evangelio de la perdición. En efecto, la toma de conciencia de la Tierra-Patria puede colocarnos por sí sola en estado poético. La relación con la Tierra es estética y, todavía más, amorosa y a veces extática, ¿Cómo no vacilar de éxtasis cuando de pronto una enorme luna brota sorpresivamente en el horizonte de la noche naciente? ¿Cómo no desfallecer al contemplar el vuelo de las golondrinas? ¿Se trata sólo de máquinas voladoras maravillosas, gritan sólo para comunicarse alguna información? ¿No tienen acaso cierta voluptuosidad, cierta loca embriaguez al girar, caer en picada, elevarse al cielo, entrecruzarse sin tocarse jamás?

Sería vano, repitámoslo, soñar con un estado poético permanente que, por lo demás, se debilitaría por sí mismo o se volvería salvaje si fuera ininterrumpido. Se trataría de resucitar de otro modo las ilusiones de salvación terrestre. Estamos consagrados a la complementaridad y a la alternancia poesía/prosa.

Tenemos necesidad vital de prosa, porque las actividades prácticas prosaicas nos hacen sobrevivir. Pero muy a menudo, en el reino animal, las actividades de supervivencia (buscar comida, perseguir la presa, defenderse contra los

peligros y los agresores) devoran la vida, es decir el gozar. Hoy, en la Tierra, los humanos dedican la mayor parte de su vivir a sobrevivir.

Tenemos que actuar para que el estado secundario llegue a primario. Hay que tratar de vivir no sólo para sobrevivir sino también para vivir. Vivir poéticamente, es vivir para vivir.

El evangelio de la perdición

El evangelio de la fraternidad es a la ética lo que la complejidad es al pensamiento: llama a no fraccionar más, a no separar más sino a unir, es intrínsecamente re-ligioso, en el sentido literal del término.

¿Religioso? ¿Cómo no sentirse incómodo e inseguro ante esa palabra? Está relacionada con demasiados contenidos divinos que parecen serle consustanciales, aunque tomemos la palabra en su sentido mínimo de re-unir.

En efecto, en el sentido ordinario del término la religión se define en términos opuestos a los del evangelio de la perdición: una fe en los dioses o un dios supremo, con cultos y ritos de veneración. La religión de salvación promete, además, una vida gloriosa después de la muerte.

En realidad una religión con dios(es) es una religión del primer tipo. Europa moderna ha visto la aparición de religiones sin dioses, que se ignoraban como tales y que se pueden llamar religiones del segundo tipo. Así, el Estado-nación ha segregado su propia religión. Después fue la esfera laica, racional, científica, la que elaboró las relaciones terrestres. Robespierre quería una religión de la razón. Auguste Comte creyó fundar una religión de la humanidad. Marx creó una religión de salvación terrestre que se proclamó como ciencia. Incluso se puede pensar que el espíritu republicano de la

Francia de la Tercera República tenía algo de religioso, en el sentido en que re-unía a sus fieles por la fe republicana y por la moral cívica. Malraux, al anunciar que el siglo XXI sería religioso, no había distinguido que el siglo XX era fanáticamente religioso, aunque inconsciente de la naturaleza religiosa de sus ideologías.

Por ello, la palabra religión no puede ya limitarse a las religiones con dioses. Pero, si nos negamos a encarar una religión del segundo tipo (providencialismo y salvación), ¿por qué evocar la palabra religión?

Porque, para proseguir la hominización y civilizar la Tierra, precisamos de una *fuerza de comunicación y de comunión*.

Es preciso un impulso, religioso en ese sentido, para operar en nuestros espíritus la *reunión* entre los humanos, que estimule la voluntad de reunir los problemas unos con los otros.

¿Se puede encarar una religión terrícola del tercer tipo, que sería una religión de la perdición?

Si el evangelio de los hombres perdidos y de la Tierra-Patria pudiera dar lugar a una religión, sería una religión que rompería con las religiones de salvación terrestre, con las religiones con dioses y con las ideologías que ignoran su naturaleza religiosa. Pero sería una religión que podría comprender a las otras religiones y ayudarlas a encontrar su fuente. El evangelio de la antisalvación puede cooperar con el evangelio de la salvación justamente en la fraternidad que les es común.

Somos muchos los que ya prevemos esa religión, pero aislados, sin hallarnos todavía re-unidos por la fuerza de comunicación y de comunión.

Sería una religión que implicaría una misión racional: salvar el planeta, civilizar la Tierra, perfeccionar la unidad humana y salvaguardar su diversidad. Una religión que asegurara y no prohibiera el pleno empleo del pensamiento

racional. Una religión que asumiera el pensamiento laico, problematizante y autocrítico originado por el Renacimiento europeo.

Sería una religión en el sentido mínimo del término. Ese sentido mínimo no es reducción a lo racional. Tiene algo de sobrerracional: participar en lo que nos supera, abrirse a lo que Pascal llamaba caridad y que también se puede llamar com-pasión. Incluye un sentimiento místico y sagrado. Apela quizás a un ritual. Toda comunidad precisa comunión. En los ritos en los que los fieles comulgan, éstos sienten con fuerza una identidad que se vincula con un *surracional* y un *surreal*, que para ellos se llama dios(es).

Sería una religión sin dios, pero en la que la ausencia de dios daría cuenta de la omnipresencia del misterio.

Sería una religión sin revelación (como el budismo), una religión de amor (como el cristianismo), de conmiseración (como el budismo), pero en la que no habría salvación ni inmortalidad/resurrección del yo ni liberación por absorción del yo.

Sería una religión de las profundidades: la comunidad de sufrimiento y de muerte.

Sería una religión sin verdad primera ni verdad final. No sabemos por qué el mundo es mundo, por qué estamos en el mundo, por qué desaparecemos allí, no sabemos lo que somos.

Sería una religión sin providencia, sin futuro brillante, pero que nos uniría solidariamente a unos con los otros en la Aventura desconocida.

Sería una religión sin promesa, pero con raíces: raíces en nuestras culturas, raíces en nuestra civilización, raíces en la historia planetaria, raíces en la especie humana, raíces en la vida, raíces en las estrellas que forjaron los átomos que nos constituyen, raíces en el cosmos en el que aparecieron las partículas que constituyen nuestros átomos.

Sería una religión terrícola, no supraterrestre y tampoco de salvación terrestre. Pero sería una religión de salvaguardia, de liberación, de fraternidad.

Sería una religión, como toda religión, con fe, pero, a diferencia de otras religiones que rechazan la duda con el fanatismo, reconocería en su seno la duda y dialogaría con ella. Sería una religión que asumiría la incertidumbre.

Sería una religión abierta sobre el abismo.

El reconocimiento de la Tierra-Patria confluye con la religión de los mortales perdidos o, más bien, desemboca en esa religión de la perdición. No hay entonces salvación, si el término significa escapar a la perdición. Pero si salvación significa evitar lo peor, encontrar lo mejor posible, entonces nuestra salvación personal se halla en la conciencia, en el amor y en la fraternidad; nuestra salvación colectiva consiste en evitar el desastre de una muerte prematura de la humanidad y en hacer de la Tierra, perdida en el cosmos, nuestro "seguro de salvación".

Conclusión
TIERRA-PATRIA

Así, al final de la fantástica aventura comenzada en el siglo XV, el grito del vigía de Colón adquiere finalmente su sentido planetario: *¡Tierra! ¡Tierra!*

Todavía hasta los años 1950-1960 vivíamos en una Tierra desconocida, vivíamos en una Tierra abstracta, vivíamos en una Tierra-objeto. Nuestro fin de siglo descubrió la Tierra-sistema, la Tierra Gaia, la biosfera, la Tierra parcela cósmica, la Tierra-Patria. Cada uno de nosotros tiene su genealogía y su cédula de identidad terrícolas. Viene de la Tierra, es de la Tierra, está en la Tierra.

Pertenecemos a la Tierra que nos pertenece.

La gran confluencia

En este fin de milenio pudimos llegar casi simultáneamente a varias tomas de conciencia complementarias:

- la toma de conciencia de la unidad de la Tierra (conciencia telúrica);
- la toma de conciencia de la unidad/diversidad de la biosfera (conciencia ecológica);

• la toma de conciencia de la unidad/diversidad del hombre (conciencia antropológica);
• la toma de conciencia de nuestro estatus ántropo-biofísico;
• la toma de conciencia de nuestro *dasein*, el hecho de "estar allí" sin saber por qué;
• la toma de conciencia de la era planetaria;
• la toma de conciencia de la amenaza de Damocles;
• la toma de conciencia de la perdición en el horizonte de nuestras vidas, de toda vida, de todo planeta, de todo sol;
• la toma de conciencia de nuestro destino terrestre.

Y es por estas tomas de conciencia que de aquí en más pueden converger los mensajes provenientes de los horizontes más diversos, unos de la fe, otros de la ética, otros del humanismo, otros del romanticismo, otros de las ciencias, otros de la toma de conciencia de la edad de hierro planetaria.

De ese modo, la idea humanista de las Luces, que reconoce la misma calidad a todos los hombres, puede unirse con el sentimiento romántico de la naturaleza, que había reencontrado la relación umblical con la Tierra-Madre. A la vez, podemos hacer confluir el amor al prójimo, al lejano, que se halla en la fuente de las grandes religiones universalistas, la conmiseración budista por todo lo viviente, el fraternalismo evangélico y el fraternalismo internacionalista, heredero laico y socialista del cristianismo, en la conciencia planetaria que une a los humanos entre ellos y con la naturaleza terrestre.

A través del tiempo, todos esos mensajes estuvieron en las instituciones, alterados, degradados, incluso hasta transformados en sus contrarios; hace falta regenerarlos sin cesar, y es posible que se puedan regenerar unos a los otros con el evangelio de la perdición. Son fragmentos desunidos de un rompecabezas que, al completarse, forma el rostro de la ántropo-ética.

¿Dominar la naturaleza? El hombre todavía es incapaz de controlar su propia naturaleza, cuya locura lo lleva a dominar la naturaleza perdiendo el dominio de sí mismo. ¿Dominar el mundo? Pero si no es más que un microbio en el cosmos gigantesco y enigmático. ¿dominar la vida? Pero si aunque pudiera un día fabricar una bacteria, lo haría como copista, reproduciendo una organización que jamás fue capaz de imaginar. Y ¿sería capaz de crear una golondrina, un búfalo, un león marino, una orquídea? Puede masacrar bacterias por miles de millones, pero no puede impedir que las bacterias resistentes se multipliquen. Puede aniquilar los virus, pero se encuentra desarmado ante los nuevos virus que lo desprecian, se transforman, se renuevan... Aun en lo concerniente a las bacterias y los virus, debe y deberá negociar con la vida y la naturaleza.

El hombre ha transformado la Tierra, ha domesticado sus superficies vegetales, se ha adueñado de sus animales. Pero no es el dueño del mundo y ni siquiera de la Tierra.

Gitano del cosmos, itinerante de la aventura desconocida, ése es el destino antropológico que se descubre y surge de las profundidades en el quinto siglo de la era planetaria, después de milenios de encierro en el ciclo repetitivo de las civilizaciones tradicionales, en las creencias en la eternidad, en los mitos sobrenaturales: el hombre allí lanzado, *dasein*, en esta Tierra, el hombre errante, del encaminarse sin camino previo, de la inquietud, de la angustia, pero también del impulso, de la poesía, del éxtasis. Es este *Homo sapiens demens* ¡increíble "quimera... novedad... monstruo... caos... sujeto de contradicción, prodigio! Juez de todas las cosas, imbécil lombriz de tierra; depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de errores; gloria y desecho del universo",

como decía Pascal,[1] es el hombre que ya reconocieran Heráclito, Esquilo, Sófocles, Shakespeare y, sin duda, otros en otras culturas.

Ese hombre debe recuperar la finitud terrestre y renunciar a los falsos infinitos de la omnipotencia de la técnica, de la omnipotencia del espíritu, de su propia aspiración a la omnipotencia, para descubrirse ante el verdadero infinito que es innombrable e inconcebible. Sus poderes técnicos, su pensamiento, su conciencia deben de aquí en más orientarse no a dominar sino a ordenar, mejorar, comprender.

Tenemos que aprender a estar allí (*dasein*), en el planeta. Aprender a estar, es decir aprender a vivir, a compartir, a comunicar, a comulgar; es lo que se aprendía en y por las culturas cerradas. En adelante tenemos que aprender a ser, vivir, compartir, comunicar, comulgar como humanos del planeta Tierra. No sólo a ser de una cultura sino a ser terrícolas.

La comunidad de destino terrestre

¿Un planeta por patria? Sí, ésa es nuestra raíz en el cosmos.

Ya sabemos que el pequeño planeta perdido es más que un lugar común para todos los seres humanos. Es nuestra casa, *home*, *heimat*, es nuestra matria y, más aun, nuestra Tierra-Patria. Ya sabemos que nos volveremos vapor en los soles y que nos congelaremos para siempre en los espacios. Es cierto que podremos partir, viajar, colonizar otros mundos. Pero éstos, demasiado tórridos o helados, no tienen vida. Es aquí, en nuestra casa, donde están nuestras plantas, nuestros animales, nuestros muertos, nuestras vidas, nuestros hijos. Debemos conservar, debemos salvar la Tierra-Patria.

[1] *Pensées*, ob. cit., p. 184.

La "comunidad de destino" terrestre se nos muestra ahora con toda su profundidad, con toda su amplitud, con toda su actualidad. Todos los humanos comparten el destino de la perdición. Todos los humanos viven en el jardín común de la vida, habitan en la casa común de la humanidad. Todos los humanos están incluidos en la aventura común de la era planetaria. Todos los humanos están amenazados por la muerte nuclear y la muerte ecológica. Todos los humanos sufren la situación agónica del entremilenio.

Debemos fundar la solidaridad humana ya no sobre una ilusoria salvación terrestre, sino sobre la conciencia de nuestra perdición, sobre la conciencia de nuestra pertenencia al complejo común tejido por la era planetaria, sobre la conciencia de la situación agónica de nuestro fin de milenio.

La toma de conciencia de la comunidad de destino terrestre debe ser el acontecimiento clave del fin del milenio: somos solidarios con este planeta, nuestra vida está ligada a su vida. Debemos ordenarlo o morir.

Asumir la ciudadanía terrestre es asumir nuestra comunidad de destino.

Copilotear la Tierra

Simultáneamente, el descubrimiento de la comunidad de destino hombre/naturaleza otorga responsabilidad telúrica al hombre. Desde entonces hubo que abandonar el proyecto conquistador formulado por Descartes, Buffon, Marx. Ya no dominar la Tierra sino cuidar la Tierra enferma, vivirla, ordenarla, cultivarla.

La humanidad debe elaborar la corregulación de la biosfera terrestre. Sin duda posee poderes considerables, que se acrecentarán, pero de lo que se trata es de llegar a ser no el piloto sino el copiloto de la Tierra. Se impone la doble conducción: hombre/naturaleza; tecnología/ecología, inteli-

gencia consciente/inteligencia inconsciente... La Tierra debe conducir por la vida, el hombre debe conducir por la conciencia.

Salir de la edad de hierro planetaria, salvar la humanidad, copilotear la biosfera, civilizar la Tierra, son cuatro términos vinculados en bucle recursivo, donde cada uno es necesario a los otros tres. La agonía planetaria sería entonces gestación para un nuevo nacimiento: podríamos pasar de la especie humana a la humanidad. Es por y sobre la humanidad terrestre donde la política podría realizar un nuevo acto fundador. La lucha contra la muerte de la especie humana y la lucha por el nacimiento de la humanidad son la misma lucha.

La lucha inicial

"La situación es, como mínimo, muy seria". Ya no hay certidumbre sobre el pasado. El presente cruje y se disloca. El futuro se ha desplomado. ¿Cómo no dudar? Lo que en 1989-1990 tomamos como una grandiosa aurora no fue más que el deslumbramiento producido por la explosión de una supernova. ¿No sería más que un accidente? La aceleración transforma las evoluciones en explosiones. El mundo alucinado ha llegado a un estado ruinoso jamás visto. La Tierra-Patria, tan cercana, se vuelve inapresable. Los desastres siguen a los desastres.

¿Civilizar la Tierra? Pasar de la especie humana a la humanidad? Pero, ¿qué se puede esperar del *Homo sapiens demens*? ¿Cómo ocultarse el gigantesco y terrorífico problema de las carencias del ser humano? En todas partes, en todos los tiempos, la dominación y la explotación predominaron sobre la cooperación y la solidaridad; en todas partes, en todos los tiempos, el odio y el desprecio predominaron sobre la amistad y la comprensión, en todas partes las religiones de amor y de fraternidad aportaron más odio e incomprensión que amor y fraternidad.

En la historia, muy a menudo la locura ha barrido con la razón, el inconsciente con la conciencia. ¿Por qué, una vez más, la locura y la inconsciencia no se llevarán nuestro destino?

Pues, hoy, ¡qué ceguera en los tradicionalistas, los modernos, los posmodernos! ¡Qué fracccionamiento del pensamiento! ¡Qué desconocimiento del complejo planetario! ¡Qué inconsciencia en todos los problemas clave! ¡Qué barbarie en las relaciones humanas! ¡Qué carencias del espíritu y del alma! ¡Qué incomprensiones!

¿El progreso por la cultura? No hace tanto el nazismo barbarizó el país más cultivado del mundo. ¿Saint-Germain-des-Prés o la Sorbona, ideales del género humano? ¿Eso suprime la mezquindad, la envidia, la maldad? ¿Eso brinda lucidez y conocimiento de nuestra situación en el mundo?

¿El progreso por la civilización? Pero si ésta no es más que una débil capa, agrietada e incompleta. Trae nuevos problemas al resolver viejos problemas. El diagnóstico de Freud del mal de la civilización ("las civilizaciones se han vuelto neuróticas por efecto de las propias civilizaciones") tiene vigencia también, y, sobre todo, para la nuestra, que produce nuevos males que le son propios.

La civilización demasiado civilizada suscita la sed de barbarie, como lo ha ilustrado John Boorman en *Zardoz*.

Entonces, ¿qué quiere decir civilizar la Tierra, si la propia cultura y civilización trae problemas?

Eso quiere decir, y eso nos conduce a nuestro propósito

fundamental, que la cultura y la civilización no traen la salvación. Pero la civilización produce, en la misma insatisfacción que producen sus satisfacciones, el renacimiento de la insatisfacción antropológica, es decir, la continuación de la hominización. La insatisfacción de la satisfacción que se ha instalado en nuestra civilización es justamente lo que puede preparar su superación.

De cualquier manera, debemos reasumir el principio de resistencia. Además, disponemos de principios de esperanza en la desesperanza:

El *primero* es un principio vital: tal como todo lo que vive se autorregenera en una tensión incoercible hacia su futuro, así todo lo humano regenera la esperanza regenerando su vivir; no es la esperanza lo que hace vivir, es el vivir que crea la esperanza, o mejor: el vivir crea la esperanza que hace vivir.

El *segundo* es el principio de lo inconcebible: todas las grandes transformaciones o creaciones fueron impensables antes de que se produjeran.

El *tercero* es el principio de lo improbable: todo lo que pasó de felicidad en la historia fue siempre, *a priori*, improbable.

El *cuarto* es el principio del topo, que cava sus galerías subterráneas y transforma el subsuelo antes de que la superficie se vea afectada.

El *quinto* es el principio de salvataje por toma de conciencia del peligro. Según palabras de Hölderlin, "Donde crece el peligro, crece también lo que salva".

El *sexto* es un principio antropológico: sabemos que el *Homo sapiens* no ha usado hasta el presente sino una pequeña parte de las posibilidades de su espíritu/cerebro. Estamos, en consecuencia, lejos de haber agotado las posibilidades intelectuales, afectivas, culturales, de civilización, sociales y políticas de la humanidad. Eso quiere decir que nuestra cultura actual corresponde a la siempre presente

prehistoria del espíritu humano, y que nuestra civilización actual corresponde a la siempre presente edad de hierro planetaria. Eso quiere decir entonces, y sobre todo, que, salvo una posible catástrofe, no nos hallamos en el límite de las posibilidades cerebrales/espirituales del ser humano, de las posibilidades históricas de las sociedades, de las posibilidades antropológicas de la evolución humana. El desengaño no impide concebir una etapa nueva en la hominización que, a la vez, sería una etapa nueva en la cultura y la civilización.

Estos seis principios también valen para lo peor. No aportan ninguna seguridad. El vivir puede encontrar accidentalmente la muerte. Lo inconcebible no llega necesariamente. Lo improbable no es necesariamente feliz. El topo puede arruinar lo que se quería preservar. La posibilidad de salvataje puede no estar a la altura del peligro.

La aventura sigue siendo desconocida. La era planetaria quizá se oscurezca antes de haber podido expandirse. La agonía de la humanidad no producirá, quizá, más que muerte y ruinas. Pero lo peor todavía no es seguro, todo no está jugado. Sin que haya certeza y ni siquiera probabilidad, existe la posibilidad de un futuro mejor.

La tarea es inmensa e incierta. No podemos sustraernos ni a la desesperanza ni a la esperanza. La misión y la dimisión son igualmente imposibles. Debemos armarnos de una "ardiente paciencia". Nos encontramos en las vísperas, no de la lucha final, sino de la lucha inicial.

INDICE

Prólogo
La historia de la Historia

Prehistoria e Historia 9
Las grandes Historias 12

1. La era planetaria

La revolución planetaria 15
Los comienzos de la era planetaria 17
La occidentalización del mundo 18
La mundialización de las ideas 21
La mundialización por la guerra 22
De la esperanza a la espada de Damocles 27
La mundialización económica 31
El holograma 32
Bosquejos de conciencia planetaria 34
El surgimiento de la humanidad 41

2. La cédula de identidad terrestre

De un cosmos a otro 43
El planeta singular 47

La tierra de vida 51
La identidad humana 57
La unidad antropológica 61
La conciencia terrícola 67

3. La agonía planetaria

Problemas de primera evidencia 71
El desorden económico mundial 71
El desorden demográfico mundial 73
La crisis ecológica 74
La crisis de desarrollo 78

Problemas de segunda evidencia 79
El doble proceso, antagonista y vinculado, de la solidarización y de la balcanización del planeta 79
La crisis universal del futuro 84
La tragedia del "desarrollo" 88
Malestar o mal de la civilización 94
El desarrollo descontrolado y ciego de la tecnociencia 99
La invasión por la lógica de la máquina artificial 100
Reino del pensamiento mecánico y parcelario 103
Nueva barbarie 104
La impotencia para efectuar la mutación metatécnica 104
Carrera ciega 105

Agonía 106
¿Crisis? 106
La policrisis 107
La aceleración 108
La fase de Damocles 110
La alianza de las barbaries 111
¿Agonía? 111

4. Nuestras finalidades terrestres

Conservar / revolucionar 115
Resistir 116
La prosecución consciente de la hominización 118
Del desarrollo-problema al desarrollo humano 118
Desarrollo, capitalismo, socialismo 119
El desarrollo del subdesarrollo de los desarrollados y de los subdesarrollados 121
Metadesarrollo 124
Reencontrar la relación pasado/presente/futuro 126
La relación interior/exterior 128
Civilizar la civilización 129
La democratización civilizadora 130
Federar la Tierra 135
Sí, pero... 142

5. El realismo imposible

La incierta realidad 143
El diálogo de sordos entre la idea y lo real 147
La apuesta 150
Lo posible/imposible 153
La enormidad de las fuerzas contrarias 154
¿Lo imposible posible? 154

6. La antropolítica

De la política a la antropolítica 157
Política totalizadora y política totalitaria 160
La política vacía y fragmentada 161
La complejidad de base antropológica 164
La complejidad enjuiciada: ecología de la política y estrategia 166
Los tres tiempos 171

Los tres espacios 174
Preparar la desaceleración 175
Preparar la era metatécnica 176

7. La reforma del pensamiento

El pensamiento en piezas separadas 181
La falsa racionalidad 183
Restaurar la racionalidad
contra la racionalización 187
Pensar el contexto y lo complejo 188
La restauración del pensamiento 192

8. El evangelio de la perdición

La pérdida de salvación,
la aventura desconocida 193
La buena-mala noticia 197
El llamado de la fraternidad 198
Habitar la Tierra. Vivir para vivir 200
El evangelio de la perdición 204

Conclusión.
Tierra-Patria

La gran confluencia 209
¡Tierra! 211
La comunidad de destino terrestre 212
Copilotear la Tierra 213
La lucha inicial 214

Esta edición de 1.000 ejemplares
se terminó de imprimir en agosto de 2006
en impresiones Sud América,
Andrés Ferreyra 3767/69, Buenos Aires,

1849

Nos hallamos en [illegible]e la era planetaria. Hay un despliegue mundial de técnicas ciegas y bárbaras, pero también mundialización de la necesidad de vivir y de vivir mejor. Los síntomas de nacimiento y de muerte se confunden. Esta situación agónica no se produce sólo por la suma de crisis nuevas a los conflictos tradicionales. Es un todo que se alimenta con ingredientes conflictivos, críticos, problemáticos y que lleva en sí el problema de los problemas: la impotencia de la humanidad para volverse humanidad.

Aquí se propone una reforma del pensamiento que nos permita concebir todas las cosas en su contexto y en el todo planetario, una definición de nuestras finalidades terrestres. No hay salvación garantizada, pero se puede enunciar un evangelio de la perdición.

Habitamos una delgada película de vida que rodea un minúsculo planeta perdido en el gigantísimo universo. Este planeta es, sin embargo, el nuestro. La toma de conciencia de la comunidad del destino terrestre debe ser el elemento clave de este fin de milenio. Somos solidarios en este planeta. Es nuestra Tierra-Patria

I.S.B.N. 950-602-294-1

02941

9 789506 022945

I.S.B.N.: 950-60